الخلاصة في علم الأصول من حد الفقه

الجزء الثالث

الدكتور أبو فاطمة عصام الدين بن إبراهيم النقيلي

الخلاصة

في علم الأصول من حدِّ الفقه

الجزء الثالث

إعداد

الدكتور: أبي فاطمة عصام الدين إبراهيم النقيلي

غفر الله له ولوالديه ومشايخه والمسلمين

آمين

تقديم

الدكتور: خالد بن محود الجهني

الخلاصة

في علـــم الأصـول مـن حـد الـــفقه

الجزء الثالث

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ[التوبة: 122].

بسم الله الرحمن الرحيم

يا ناظرًا فيمَا عمدتُ لجمعـــــــهِ * عذرًا فإنَّ أخَا البصيرةِ يعـــــــذرُ
واعلمْ بأنَّ المرءَ لوْ بلغَ المـــدَى * في العُمرِ لاقَى الموتَ وهوَ مقصِّرُ
فإذا ظفرتَ بزلَّةٍ فافْتحْ لـــــــهَا * بابَ التَّجاوزِ فالتَّجاوزُ أجـــــدرُ
ومنَ المحالِ بأن نرَى أحدًا حوَى * كُنهَ الكَمالِ وذَا هوَ المتعـــــذِّرُ
فالنَّقصُ في نفس الطبيعة كـــائنٌ * فبنو الطَّبيعة نقصهم لا يُنـــكرُ([1])

(1) عَلَمُ الدِّينِ الْقَاسِمُ بْنُ أَحْمَدَ الأَنْدَلُسِيُّ، كتاب "أسنى المقاصد وأعذب الموارد".

خطة البحث:

الكتاب السادس

الإجماع

وفيه:

الباب الأوَّل: تعريف الإجماع:

الفصل الأوَّل: شروط الإجماع

الفصل الثاني: أركان الإجماع

الباب الثاني: حجيَّة الإجماع:

الباب الثالث: أنواع الإجماع

أقسام الإجماع في ذاته:

الإجماع القولي:

الإجماع الفعلي:

الإجماع السكوتي:

الإجماع الإقراري:

الإجماع المحصل أو الاستقرائي:

الإجماع المنقول:

الإجماع المركب:

الإجماع التركي:

أقسام الإجماع من حيث القوَّة:

الإجماع القطعي:

الإجماع الظني:

أنواع الإجماع من حيث المجمعين عليه:

إجماع الصحابة:

إجماع التابعين:

إجماع أتباع التابعين:

إجماع علماء الأمَّة:

مسألة: هل ينقض الإجماع إجماعا قبله؟

حكم مخالف الإجماع القطعي والظني:

الكتاب السابع

أصول فرعيَّة تابعة للأصول الأساسيَّة

وفيه:

الباب الأوَّل: فتوى الصحابي:

الفصل الأول: تعريف الصحابة:

الفصل الثاني: فضل الصحابة:

الفصل الثالث: حجية فتوى الصحابة:

الفصل الرابع: المفتون من الصحابة رضي الله عنهم:

الفصل الخامس: المفسرون من الصحابة رضي الله عنهم:

الباب الثاني: اتفاق بعض علماء التابعين على المسألة الواحدة:

الفصل الأوَّل: تعريف التابعين:

الفصل الثاني: فضل التابعين:

الفصل الثالث: حجيَّة اتفاق بعض علماء التابعين على المسألة الواحدة:

الفصل الرابع: المفتون من التابعين:

الفصل الخامس: المفسرون من التابعين:

الفصل السادس: شروط حجَّية اتفاق بعض علماء التابعين على المسألة الواحدة:

الفصل السابع: فوائد الاتجاه إلى فتوى الصحابي وفتوى التابعي، بعد الكتاب والسنة ثم الإجماع:

الباب الثالث: القياس:

الفصل الأول: تعريف القياس:

الفصل الثاني: حجَّة القياس:

المسألة الأولى: منزلة القياس في التشريع، وفي الاجتهاد:

المسألة الثانية: القياس حجة ظنيَّة:

الكتاب الثامن

أصول الاستدلال الاستثنائيَّة

وفيه:

الباب الأوَّل: العرف:

الفصل الأول: تعريف العرف:

الفصل الثاني: أنواع العرف:

الفصل الثالث: شروط العرف:

الفصل الرابع: حجية العرف:

الباب الثاني: الاستصحاب:

الفصل الأول: تعريف الاستصحاب:

الفصل الثاني: شروط الاستصحاب:

الفصل الثالث: حجية الاستصحاب:

الفصل الرابع: أنواع الاستصحاب:

الباب الثالث: سد الذرائع:

الفصل الأول: تعريف الذريعة، وتعريف سد الذرائع:

الفصل الثاني: شروط سد الذرائع:

الفصل الثالث: حجية سد الذرائع:

الباب الرابع: فتح الذرائع:

الفصل الأول: حكم فتح الذرائع:

الفصل الثاني: حجية فتح الذرائع:

الفصل الثالث: علاقة سد الذرائع بالمصالح المرسلة:

الكتاب التاسع

أصول فرعيَّة تابعة للأصول الاستثنائيَّة

وفيه:

الباب الأوَّل: المصالح المرسلة:

الفصل الأول تعريف المصالح المرسلة:

الفصل الثاني: أنواع المصلحة وأقسامها:

الفصل الثالث: حجية المصالح المرسلة:

الفصل الرابع: شروط وضوابط الأخذ بالمصالح المرسلة:

الفصل الخامس: أقسام المصالح المرسلة:

الباب الثاني: علم المقاصد الشرعية

الفصل الأول: مبادئ علم المقاصد:

الفصل الثاني: أقسام المقاصد عموما:

المطلب الأول: مقاصد المكلف:

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة:

المبحث الأول: تنقسم المقاصد من حيث مرتبتها إلى قسمين وكلها تسمى مقاصد أصلية:

المبحث الثاني: تنقسم المقاصد من حيث اعتبراها وإلغائها إلى ثلاثة أقسام:

المبحث الثالث: تنقسم المقاصد من حيث قوتها في ذاتها على ثلاثة أقسام:

المسألة الأولى: المكملات:

المسألة الثانية: أقسام المكملات ثلاثة:

المسألة الثالثة: وضيفة المكملات:

المبحث الرابع: أقسام مقاصد الشرع من حيث قصد الشارع في وضع الشريعة:

المبحث الخامس: تنقسم المقاصد من حيث عموم التشريع وخصوصه إلى ثلاثة أقسام:

المبحث السادس: تنقسم المقاصد من الإدراك إلى ثلاثة أقسام:

تقديم الدكتور: خالد بن محمود الجهني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على إمام المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد،

فقد اطلعت على كتاب «**الخلاصة في علم الأصول من حد الفقه**»، للدكتور عصام الدين بن إبراهيم النقيلي وفقه الله وسدده، فوجدته تناول علم أصول الفقه بأسلوب علمي رصين، مبينا فروعه ومصطلحاته بشيء من التفصيل، وذلك إسهاما منه لخدمة طلاب العلم، فأنصح لكل مسلم أن يقرأه وينشره.

أسأل الله الكريم أن يرزقه القبول في الدنيا والآخرة، وأن يجعله ذخرا له يوم لا ينفع مال ولا بنون.

كتب

د. خالد بن محمود الجُهني

١٧ جمادى الآخرة ١٤٤٣هـ

مقدِّمةٌ

إنَّ الحمدَ للهِ نحمدهُ ونستعينهُ ونستغفرهُ ونعوذُ باللهِ منْ شرورِ أنفسنَا ومنْ سيِّئاتِ أعمالنَا، منْ يهدهِ اللهُ فلَا مضلَّ لهُ ومنْ يضللْ فلَا هاديَ لهُ، وأشهدُ أنَّ لَا إلَهَ إلَّا اللهُ وحدهُ لَا شريكَ لهُ وأشهدُ أنَّ محمَّدًا عبدهُ ورسوله ﷺ.

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقّ تُقَاتِهِ وَلَاتَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ}[آل عمران: 102].

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَّنِسَاءً وَّاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُون بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا}[النساء: 1].

{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُم وَيَغْفِرْلَكُم ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُّطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا}[الأحزاب: 70 – 71].

أمَّا بعدُ: "فإنَّ أصدقَ الحديثِ كتابُ اللهِ تعالَى، وخيرُ الهديِ هديُ محمَّدٍ ﷺ، وشرّ الأمورِ محدثاتهَا، وكلَّ محدثةٍ بدعةٍ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٍ، وكلَّ ضلالةٍ فِي النَّارِ"[1].

---

(1) أما بعدُ فإنَّ أصدقَ الحديثِ كتابُ اللهِ، وإنَّ أفضلَ الهديِ هديُ محمدٍ ، وشرَّ الأمورِ مُحدثاتُها، وكلَّ مُحدَثةٍ بدعةٌ، وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ، وكلَّ ضلالةٍ في النَّارِ أتتْكم الساعةُ بغتةً – بُعِثتُ أنا والساعةُ هكذا – صبحَتْكم الساعةُ ومستْكم – أنا أولى بكلِّ مؤمنٍ من نفسِه – من ترك مالًا فلأهلِه – ومن ترك دَيْنا أو ضَياعًا فإليَّ وعليَّ – وأنا وليُّ المؤمنين.

الراوي : جابر بن عبدالله، المصدر : صحيح الجامع، الرقم: 1353.

التخريج : أخرجه النسائي في (المجتبى) (3/ 188)، وأحمد (3/ 310) باختلاف يسير.

وبعد: فهذا هو الجزء الثالث من الموسوعة الأصوليَّة "الخلاصة في علم الأصول من حد الفقه"، ونستفتح هذا الجزء بالكتاب السادس وهو: "كتاب الإجماع"، وأسأل الله تعالى أن يبارك فيه، وأن يجعل فيه القبول والنَّفع، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، هذا وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

الكتاب السادس

الإجماع

الباب الأول: تعريف الإجماع

الباب الثاني: حجية الإجماع

الباب الثالث: أنواع الإجماع

الكتاب السادس

{تتمت أصول الاستدلال الأساسية}

{الإجماع}

الباب الأوَّل

{تعريف الإجماع}

الإجماع لغة:

له معنيان: أحدهما: العزم على الأمر والقطع به، ومنه قوله تعالى: {فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ}[يونس: 71] أي: اعزموا عليه.

والثاني: هو الاتفاق، من قولهم: أجمع القوم على كذا أي: اتفقوا[1].

وفي الاصطلاح:

اختلف علماء الأصول في تعريف الإجماع بناء على اختلافهم في بعض شروطه، ونحن نقتصر على تعريف واحد منهم، فالإجماع هو:

اتِّفاق مجتهدي الأمَّة بعد النبيِّ ﷺ في أيِّ عصر من العصور على أمر من أمور الشرع.

وقال آخرون: "على أمر من الأمور" ليشمل الإجماع على الأمر الشرعي كحل البيع، والإجماع على الأمر العقلي كحدوث العالم، والأمر اللغوي، كالفاء للتعقيب، والأمر الدنيوي كالحروب والعمران، ولا أرى الإجماع الواجب العمل به إلَّا الإجماع على أمر من أمور الشرع، أمَّا الإجماع اللغوي والدنيوي فيجوز فيه الخلاف، ولا يُعتبر إجماعا.

وعبر آخرون بلفظ "أهل الحل والعقد" بدلًا من المجتهدين، وعبَّر آخرون بلفظ "إجماع أهل العلم" بدلا من المجتهدين[2].

---

(1) المصباح المنير: 1 ص 150، القاموس المحيط: 3 ص 15.

(2) يُنظر: تيسير التحرير: 3 ص 224. انظر التعريفات: ص 5، الإحكام، الآمدي: 1 ص 180، إرشاد الفحول: ص 71، حاشية العطار على جمع الجوامع: 2 ص 210. كشف الأسرار: 3 ص 946، المستصفى: 1 ص 173، مختصر ابن الحاجب: ص 55، المنهاج للبيضاوي: ص 73، أصول الفقه، أبو النور: 2 ص 178، الحدود في الأصول، الباجي: ص 63، شرح الكوكب الكبير: 2 ص 211، 213.

شرح التعريف:

فقولنا: اتِّفاق: ليشمل الأقوال، والأفعال، وجميع أنواع التقرير.

وقولنا: مجتهدي: وهم العلماء وأهل الحل والعقد الذين توفرت فيهم شروط الاجتهاد في الأحكام الشرعية، ويخرج من هذا التعريف العوام وأهل التقليد ومن لم يبلغ درجة الاجتهاد الشرعي، والفاسق، والصبي دون البلوغ، ولو بلغا من العلم مرتبة الاجتهاد، هذا لعدم توفُّر شروط العدالة في هذان الأخيران، فلا عبرة لموافقة كلٍّ من سبق ولا لمخالفتهم، ولا عبرة لاتفاق غير المجتهدين.

كذلك لا عبرة لاتفاق بعض المجتهدين دون بعض، بل يحب أن يكون الاتفاق هو الغالب، ولا يضر بعض المخالفين لغلبة المتفقين.

وقولنا: الأمَّة: أي أمَّة محمد ﷺ، فلا يصح اتفاق غير المسلمين مهما كانوا ولو على أحكام دينهم، لأنَّه ليس إجماعا شرعيًّا[1].

وقولنا بعد النبيِّ ﷺ: فإنَّه لا ينعقد إجماع في حياة النبيِّ ﷺ، ولو أجمع الصحابة على حكم وأقرَّه النبيُّ ﷺ فلا يُعدُّ إجماعا، بل سنَّة تقريريَّة.

وقولنا: في أيِّ عصر من العصور: أي اتفاق كل أهل عصر على حكمٍ ما ولو كان مخالفا لمن قبله؛ لأنَّه لو اشتُرط أن يكون إجماعا واحدا في المسألة دائما لكل العصور للزم منه انعدام الإجماع[2].

والمراد بالعصر: أي من كان من أهل الاجتهاد في العصر الذي وقعت فيه المسألة، فمن كان موجودا في ذلك العصر ثمَّ بلغ الاجتهاد بعد حدوث المسألة، فهو ليس من مجتهدي ذلك العصر ولا يعتدُّ بمخالفته، بل يجب في المخالفة إجماع جديد[3].

---

(1) يُنظر: شرح مختصر الروضة 6/3، والبحر المحيط 380/6، وشرح الكوكب المنير 211،223/2.

(2) يُنظر: شرح الكوكب المنير 211/2.

(3) يُنظر: البحر المحيط في أصول الفقه 380/6.

وقولنا: على أمر من أمور الشرع: أي على أمر من أمور الدينية التي تتعلق بالدين لذاته، سواء كانت المسألة أقوالا، أو أفعالا، أو اعتقادا.

ولا يصح اتفاق مجتهدي الأمَّة على أمر دُنيوي، أو أمر عقليٍّ، كالمصلحة في إقامة متجر، أو حرفة، وأمَّا الإجماع اللغويُّ، فإن كان متعلِّقا بالشَّرع، كالإجماع على شرح آية من القرآن باللُّغة، فهو إجماع قائم صحيح، وأمَّا إن كان غير ذلك فلا يُعدُّ إجماعا، لجواز الاختلاف في الأقوال والآراء في المسألة اللغويَّة، كالخلافات النَّحويَّة بين المدرستين البصرية والكوفية، كاختلافهم في الاسم هل سُمِّي اسماً؛ لأنه سما على مسماه، وعلا ما تحته من معناه؛ فسُمِّي اسماً لذلك، والأصل فيه (س.م.و) أم سُمّي اسماً؛ لأنه سمة على المسمى يُعرف بها، والسمة هي العلامة، فيكون أصل الاسم عندهم هو (و.س.م).

فلو أجمع البصريُّون على القول الأوَّل والكوفيُّون على الثاني أو اجتمع كلا المدرستين على قول لا يُعدُّ إجماعا، لجواز الخلاف فيه بالبحث.

وكذلك لا يعتبر رأي من حمل علما واجتهد فيه وهذا العلم لا أثر له في أحكام الشرع، كعلم المنطق والكلام والحساب وغيره، فلا عبرة به في الإجماع لأنَّه بالنِّسبة للعلوم الشرعية عامِّيٌّ.

وكذلك الفروعي (ما يسمُّونه: الفقيه) الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة الأصول؛ فإنَّه لا يُعتبر برأيه.

فإن كان أصوليًّا ليس ملمًّا بالفروع؛ فإنَّ رأيه مقبول، وهذا قول أكثر الشافعيَّة والمالكيَّة، وهو رأي حسن لأنَّ الحامل لعلم الفروع فقط فهو نقل للعلم لا غير، وأمَّا الأصوليُّ فهو يملك آلة الاستنباط، لذلك قبلوا رأيه.

الفصل الأوَّل: شروط الإجماع

ليكون الإجماع حجَّة وأصلا يُرجعُ إليه؛ فإنَّه يُشترط فيه بعض الشروط، وقد أشرنا إلى بعضها في شرح التعريف، وهي على ما يلي:

1 – أن يكون الإجماع من كلِّ مجتهدي العصر، أو غالبهم فلا يضرُّ خروجِ الواحد أو الاثنين عليهم.

قال صاحب المراقي:

والكل واجب وقيل لا يضر * لاثنان دون من عليهما كثر

2 – أن يكون العلماء المجمعين على المسألة من أهل الاجتهاد.

3 – أن تكون المسألة المجمع عليها من أمور الشريعة.

4 – ألَّا يُخالف الإجماع نصًّا من الكتاب أو السنَّة.

5 – أنت يكون أهل الإجماع من المسلمين العدول؛ فإنَّه لا يُعتبر في الإجماع بقول الكافر، ولو كان يحمل من الأصول والفروع واللغة والاستنباط ما لا يحمله المسلمون، وكذلك لا يُعتد بالفاسق ولا بالمبتدع، فهؤلاء لا يُقبل منهم حديث، وهو أولى من الإجماع، فإن كان الأمر كذلك فإجماعهم أولى بالردِّ.

6 – ألَّا يكون الإجماع من بعض الأمَّة، كإجماع أهل قرية دون البلد، وعلى هذا فإجماع أهل المدينة وحدهم ليس بحجَّة لأنَّهم بعض الأمَّة.

7 – ولا يُشترط في انعقاد الإجماع وثبوت حجيَّته انقضاء عصر المجمعين على المسألة.

الفصل الثاني: أركان الإجماع

قد كثر الكلام في أركان الإجماع وكثر اللغط والخلط بين الركن والشرط، وأحسن ماقيل في أركان الإجماع، أنهما ركنان.

1 – المُجمِعونَ

2 – نفسُ الإجماع

الركن الأوّل: الْمُجْمِعُونَ وَهُمْ أُمَّةُ مُحَمَّدٍ ﷺ وَظَاهِرُ هَذَا يَتَنَاوَلُ كُلَّ مُسْلِمٍ، لَكِنْ لِكُلِّ ظَاهِرٍ طَرَفَانِ وَاضِحَانِ فِي النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ وَأَوْسَاطٌ مُتَشَابِهَةٌ.

أَمَّا الوَاضِحُ فِي الإِثْبَاتِ فَهُوَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مَقْبُولُ الفَتْوَى فَهُوَ أَهْلُ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ قَطْعًا وَلَا بُدَّ مِنْ مُوَافَقَتِهِ فِي الْإِجْمَاعِ.

وَأَمَّا الوَاضِحُ فِي النَّفْيِ فَالأَطْفَالُ وَالمَجَانِينُ وَالأَجِنَّةُ، فَإِنَّهُمْ وَإِنْ كَانُوا مِنْ الأُمَّةِ فَنَعْلَمُ أَنَّهُ – عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ – مَا أَرَادَ بِقَوْلِهِ: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الخَطَأِ» إلَّا مَنْ يُتَصَوَّرُ مِنْهُ الوِفَاقُ وَالخِلَافُ فِي المَسْأَلَةِ بَعْدَ فَهْمِهَا، فَلَا يَدْخُلُ فِيهِ مَنْ لَا يَفْهَمُهَا.

وَبَيْنَ الدَّرَجَتَيْنِ العَوَامُّ المُكَلَّفُونَ وَالفَقِيهُ الَّذِي لَيْسَ بِأُصُولِيٍّ وَالأُصُولِيُّ الَّذِي لَيْسَ بِفَقِيهٍ وَالمُجْتَهِدُ الفَاسِقُ وَالمُبْتَدِعُ وَالنَّاشِئُ مِنْ التَّابِعِينَ مَثَلًا إذَا قَارَبَ رُتْبَةَ الِاجْتِهَادِ فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ[1].

فأمَّا الصبي والمجنون مع أنَّهما من أمَّة محمَّد ﷺ فهما ليسا من جملة أهل الحل والعقد لفقدهما التكليف.

وأمَّا العامي مع أنَّه من جملة أمَّة محمَّد ﷺ فهو ليس من جملة أهل الحل والعقد لأنَّه فاقد للأهليَّة، وقد يشترك العوام مع الخواص في ما يُدركه العوام والخواص كَالصَّلَوَاتِ الخَمْسِ وَوُجُوبِ الصَّوْمِ وَالزَّكَاةِ وَالحَجِّ، فَهَذَا مُجْمَعٌ عَلَيْهِ، وَالعَوَامُّ وَافَقُوا الخَوَاصَّ فِي الْإِجْمَاعِ.

وأمَّا ما يُدركه الخواص دون العوام كَتَفْصِيلِ أَحْكَامِ الصَّلَاةِ وَالبَيْعِ وغيره...

(1) المستصفى للغزالي 43.

فَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الخَوَاصُّ فَالعَوَامُّ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ الحَقَّ فِيهِ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْحَلِّ وَالعَقْدِ لَا يُضْمِرُونَ خِلَافًا أَصْلًا فَهْم مُوَافِقُونَ أَيْضًا فِيهِ، وَيَحْسُنْ تَسْمِيَةُ ذَلِكَ إجْمَاعَ الْأُمَّةِ قَاطِبَةً[1].

فَإِنْ قِيلَ: فَلَوْ خَالَفَ عَامِّيٌّ فِي وَاقِعَةٍ أَجْمَعَ عَلَيْهَا الخَوَاصُّ مِنْ أَهْلِ العَصْرِ فَهَلْ يَنْعَقِدُ الإِجْمَاعُ دُونَهُ؟ إنْ كَانَ يَنْعَقِدُ فَكَيْفَ خَرَجَ العَامِّيُّ مِنْ الأُمَّةِ، وَإِنْ لَمْ يَنْعَقِدْ فَكَيْفَ يُعْتَدُّ بِقَوْلِ العَامِّيِّ؟[2].

نقول ينعقد الإجماع من دون العاميّ ولم يخرج العاميُّ من عموم الأمَّة، لأنَّ الأمَّة من حيث العقل في كل منهاج فيها عموم وخصوص، فلو أجمع قادة الجنود وأهل الرأي منهم على حصار حصن ما، فمخالفة الجندي العامِّي لا يُعتدُّ بِهِ، وهو أيضا لم يخرج من عموم الجنود، ومخالفة غير الجنود من باب أولى بعدم الاعتداد به.

فإن كان الأمر كذلك فمخالفة العامي في الإجماعات الشرعيَّة المنعقدة من الخاصة لا يُعتدُّ به، ولم يخرج من عموم الأمَّة.

كما أَنَّ العَامِّيَّ لَيْسَ أَهْلًا لِطَلَبِ الصَّوَابِ، إذْ لَيْسَ لَهُ آلَةُ هَذَا الشَّأْنِ فَهُوَ كَالصَّبِيِّ وَالمَجْنُونِ فِي نُقْصَانِ الْآلَةِ؛ وَلَا يُفْهَمُ مِنْ عِصْمَةِ الأُمَّةِ مِنْ الخَطَأِ إلَّا مَنْ يُتَصَوَّرُ مِنْهُ الإِصَابَةُ لِأَهْلِيَّتِهِ.

وكما أَنَّ العَصْرَ الأَوَّلَ مِنْ الصَّحَابَةِ قَدْ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّهُ لَا عِبْرَةَ بِالعَوَامِّ فِي هَذَا البَابِ، أَعْنِي خَوَاصَّ الصَّحَابَةِ وَعَوَامَّهُمْ؛ وَلِأَنَّ العَامِّيَّ إذَا قَالَ قَوْلًا عُلِمَ أَنَّهُ يَقُولُهُ عَنْ جَهْلٍ وَأَنَّهُ لَيْسَ يَدْرِي مَا يَقُولُ وَأَنَّهُ لَيْسَ أَهْلًا لِلْوِفَاقِ وَالْخِلَافِ فِيهِ[3].

---

(1) المستصفى للغزالي 43.

(2) السابق.

(3) السابق بتصرف.

وأمَّا الفاسق والمبتدع، فهذا لم يُقبل منه حديث فكيف يُعوَّل على رأيه في الإجماع؟
وأمَّا الفروعي الذي يحفظ الفروع دون الأصول ولا يفهمها فلا عبرة برأيه، لانه ناقل للأحكام لا غير، وهذا لا يحتاج علما ولا فهما.
وأمَّا الأصولي العَارِفَ بِمَدَارِكِ الأَحْكَامِ وَكَيْفِيَّةِ تَلَقِّيهَا مِن المَفْهُومِ وَالمَنْظُومِ وَصِيغَةِ الأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالعُمُومِ وَكَيْفِيَّةِ تَفْهِيمِ النُّصُوصِ وَالتَّعْلِيلِ أَوْلَى بِالِاعْتِدَادِ بِقَوْلِهِ مِنْ الفَقِيهِ الحَافِظِ لِلْفُرُوعِ، بَلْ ذُو الآلَةِ مَنْ هُوَ مُتَمَكِّنٌ مِنْ دَرْكِ الأَحْكَامِ إذَا أَرَادَ وَإِنْ لَمْ يَحْفَظْ الفُرُوعَ، وَالأُصُولِيُّ قَادِرٌ عَلَيْهِ وَالفَقِيهُ الحَافِظُ لِلْفُرُوعِ لَا يَتَمَكَّنُ مِنْهُ[1].
الركن الثاني: نفسُ الإجماع، أي المسألة التي وقع عليها الإجماع.
وهذا لا يكون إجماعا إلَّا أن نكون المسألة شرعية، فلو أجمعو على مسألة في الحساب أو النحوي فإنَّه لا يُعتبر أجماعا، ويحوز الخروج عليه.
وأمَّا الإجماع الذي لا يجوز الخروج عليه هو الإجماع الشرعي على مسألة شرعيَّة.
ولا يُشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد المتواتر، مع أنَّنا رددنا قولهم في عدد المتواتر في الجزء الثاني في هذه الموسوعة، ولكن العدد الذي يكون به الإجماع هو العدد الغالب على الجماعة فلا يضر تخلف الواحد والاثنان.

---
(1) المستصفى للغزالي 44.

الباب الثاني: حجيَّة الإجماع

أجمع أهل المذاهب الصحيحة وأهل الحديث على حجيَّة الإجماع، ولم يُنكره إلَّا أهل البدع ممن لا يُعتدُّ برأيهم، كالمعتزلة والشيعة[1].

ومن الأدلَّة على حجيَّة الإجماع:

قوله تعالى: قال تعالى: {وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ}[البقرة: 143].

قال السعدي رحمه الله تعالى: وفي الآية دليل على أن إجماع هذه الأمة، حجة قاطعة، وأنهم معصومون عن الخطأ، لإطلاق قوله: {وَسَطًا} فلو قدر اتفاقهم على الخطأ، لم يكونوا وسطا، إلا في بعض الأمور، ولقوله: {لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} يقتضي أنهم إذا شهدوا على حكم أن الله أحله أو حرمه أو أوجبه، فإنها معصومة في ذلك[2].

وقوله تعالى: {وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا}[النساء: 115].

وهذا يوجب اتِّباع سبيل المؤمنين، ويُحرِّمُ مخالفتهم[3].

والمخالف للإجماع أو المنكر لحجِّيته هو متَّبع لغير سبيل المؤمنين.

ومن الأدلَّة قول النبيِّ ﷺ: "إنَّ اللَّهَ قد أجارَ أمَّتي أن تجتمعَ علَى ضلالةٍ"[4].

وفي رواية: إنَّ اللَّهَ لا يجمعُ أمَّتي – أو قالَ : أمَّةَ محمَّدٍ ﷺ – علَى ضلالةٍ ويدُ اللَّهِ معَ الجماعةِ ومَن شذَّ شذَّ إلى النَّارِ[5].

---

(1) يُنظر: مجموع الفتاوي 341/11.

(2) تفسير السعدي 71.

(3) يُنظر: أحكام القرآن للشافعي 40/1، وروضة الناظر 442/2.

(4) حسنه الألباني في تخريج كتاب السنَّة 83.

(5) رواه الترمذي وصحَّحه 2167 من غير لفظة "ومن شذَّ".

وفي هذا الحديثِ يقولُ الرَّسولُ ﷺ: "إنَّ اللهَ لا يجمَعُ أُمَّتي– أو قال: أمَّةَ محمَّدٍ ﷺ – على ضلالَةٍ"، أي: لا تكونُ الأمَّةُ كلُّها مجتمِعةً على الزَّيغِ والميْلِ عن الحقِّ في قوْلٍ أو فعْلٍ أو اعتِقادٍ، بما يُخالِفُ ما علَّمه النَّبيُّ ﷺ لأمَّتِه، وذكَره اللهُ تعالى في كِتابِه، وأجمَعَ عليه الصَّحابة، "ويَدُ اللهِ مع الجماعَةِ"؛ أي: مؤيِّدٌ لها وعاصمها، وهذا دليل قاطع على حجيَّة الإجماع الصحيح.

وقوله ﷺ: "عليكمْ بالجماعةِ وإيَّاكمْ والفرقةَ، فإنَّ الشيطانَ معَ الواحدِ وهوَ من الاثنينِ أبعدُ، ومنْ أرادَ بحبوحةَ الجنَّةِ فليلزمِ الجماعة[1].

والجماعة جماعتان، إمَّا جماعة أبدان أو جماعة أقوال، فأمَّا جماعة الأبدان فهذا متعذِّر؛ لاستحالة ملازمة جماعة متفرِّقين، كما أنَّ اجتماع الأبدان يشمل الكفار والمسلمين، فليس في لزوم الأبدان معنى معتبر، فدلَّ ذلك على أنَّ المراد هو اجتماع الأقوال.

ومن ذلك مارواه أنس رضي الله عنه قال: مُرَّ بجنَازَةٍ فَأُثْنِيَ عَلَيْهَا خَيْرًا، فَقالَ نَبِيُّ اللهِ ﷺ: وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَمُرَّ بجنَازَةٍ فَأُثْنِيَ عَلَيْهَا شَرًّا، فَقالَ نَبِيُّ اللهِ ﷺ: وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، قالَ عُمَرُ: فِدًى لكَ أَبِي وَأُمِّي، مُرَّ بجنَازَةٍ، فَأُثْنِيَ عَلَيْهَا خَيْرٌ، فَقُلْتَ: وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَمُرَّ بجنَازَةٍ، فَأُثْنِيَ عَلَيْهَا شَرٌّ، فَقُلْتَ: وَجَبَتْ، وَجَبَتْ، وَجَبَتْ؟ فَقالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: مَن أَثْنَيْتُمْ عليه خَيْرًا وَجَبَتْ له الجَنَّةُ، وَمَن أَثْنَيْتُمْ عليه شَرًّا وَجَبَتْ له النَّارُ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ في الأرْضِ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ في الأرْضِ، أَنْتُمْ شُهَدَاءُ اللهِ في الأرْضِ[2].

---

(1) صحيح: رواه الترمذي 2165، والنسائي في الكبرى 9175، وأحمد 177، عن عمر، وصححه الألباني.

(2) أخرجه البخاري (1367)، ومسلم (949).

وفي هذا الحديث شهد الرسول ﷺ للأول بالجنَّة وللثاني بالنَّار، وهذا لمَّا أجمع الصحابة على الشهادة في حق كل واحد منها، فإن كان الأمر كذلك، فالشهادات على الأحكام الفرعيَّة أولى بالقبول مما سبق.

قال الشافعي:

إذا كانت جماعتهم (أي: المسلمين) متفرقة في البلدان، فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرِّقين، وقد وُجدت الأبدان تكون مجتمعة من المسلمين والكافرين والأتقياء والفجار، فلم يكن في لزوم الأبدان معنى؛ لأنَّه لا يمكن؛ ولأنَّ اجتماع الأبدان لا يصنع شيأ فلم يكن للزوم جماعتهم معنى، إلَّا ما على جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما.

ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين، فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمرَ بلزومها، وإنَّما تكون الغفلة في الفرقة، فأمَّا الجماعة فلا يُمكن فيها كافَّةً غفلة عن معنى كتاب، ولا سنَّة ولا قياس[1].

(1) الرسالة للشافعي 473.

الباب الثالث: أنواع الإجماع

نقسم الإجماع إلى عدَّة أنواع وأقسام وهي على ما يلي:

أقسام الإجماع في ذاته:

الإجماع القولي: وهو أن يتَّفق قول جميع أهل العلم في عصر ما على تحريمٍ أو تحليلٍ أو كراهة أو ندب أو إباحة شيء ما.

مثل اتفاق الصحابة على قتال أهل الردة، ومانعي الزكاة[1].

الإجماع الفعلي: وأمَّا الإجماع الفعلي فلا يَكادُ يَتحَقَّقُ؛ فإنَّ الأمَّةَ متى فَعَلَتْ شيئًا، لا بُدَّ مِنْ مُتَكَلِّمٍ منها بحُكْمِ ذلكَ الشيءِ، فأمَّا أنْ يَتَّفِقُوا على الفعْلِ مِنْ غيرِ أنْ يَصْدُرَ عنْ أحَدٍ منهم قولٌ دَالٌّ على حُكْمِ ذلكَ الفعْلِ، فهذا بَعيدٌ.

وقدْ قيلَ:

إنَّ إجماعَهم على إثباتِ القرآنِ في المَصاحِفِ إجماعٌ فِعْلِيٌّ، وليسَ كذلكَ؛ فإنَّهُم لمْ يَفْعَلُوا ذلكَ إلاَّ بعدَ المشورةِ والْمُناظَرَةِ، ثمَّ اتَّفَقَتْ أقوالُهم على ذلكَ، ثمَّ فَعَلُوهُ.

وقيلَ: مِثالُ الإجماعِ الفعليِّ: (إجماعُ الأمَّةِ على الْخِتانِ)؛ فهوَ مَشروعٌ بالإجماعِ الفعليِّ، وأمَّا وُجوبُهُ فأُخِذَ مِنْ أقوالِهم، وهيَ مُختلِفَةٌ فيهِ، فلمْ يكُنْ مُجْمَعًا عليهِ[2].

وعلى هذَا فكلُّ إجماعٍ فعليٌّ هوَ إجماعٌ قوليٌّ ولا عكس.

كما أنَّ قول البعض وفعل البعض محمول على الإجماع القولي؛ لأنَّهم فعلوا بعلم وقناعة.

وكذلك إن قال البعض وفعل البعض الآخر ما يُولفق القول، وسكت الباقون مع انتشار ذلك القول الفعل، فهو إجماع كامل صحيح، فأكثرُ الشافعيَّةِ والمالكيَّةِ وروايَةٌ عنْ أحمدَ أنَّهُ إجماعٌ، تَنْزِيلاً للسكوتِ مَنْزِلَةَ الرِّضَا والمُوَافَقَةِ إذا مَضَتْ مُدَّةٌ كافيَةٌ للنَّظَرِ فِي ذلكَ القولِ بعدَ سَمَاعِهِ، وكانَ قَادِرًا علَى إظهارِ رَأْيِهِ، وإلَى هذا يَمِيلُ المُصَنِّفُ[3].

---

(1) للمزيد ينظر: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، 429/1، شرح تنقيح الفصول للقرافي: 332، غاية الوصول للأنصاري: 113.

(2) شرح الورقات لابن الفركاح الشافعي 269.

(3) وفي المسألةِ أقوالٌ أُخْرَى بَلَغَت اثْنَيْ عَشَرَ قَوْلاً، تَجِدُهَا فِي (إرشادِ الفحولِ) للشَّوْكَانيِّ (ص84).

الإجماع السكوتي: وأمَّا الإجماع السكوتي فقد طال فيه الكلام، فمنهم من يرى أنَّه إجماع، ومنهم من يرى أنَّه حجَّة وليس إجماعا، ومنهم أنكره بالكليَّة.

فأمَّا من يرى أنَّه إجماع فقد حمله على التقرير.

وأمَّا من يرى بأنَّه حجَّة وليس إجماعا، فقد حمله على قاعدة: "لا يُنسب للساكت قول"، ولكنَّه حجَّة لأنَّهم سكتوا وقد قيل في المسألة.

وأمَّا من أنكره ولم يعتد به، فقد رأى أنَّ السكوت من جنس الإقرار، وهو صفة نبويَّة متعلِّقة بالوحي، والوحي كان يعصم التقرير أو يصححه، فلا يكون الإقرار بعد انقطاع الوحي.

والصحيح الرَّاجح أنَّ الإجماع السكوتي إن كان من جملة قول أو فعل فهو إجماع صحيح، أي أن يقول البعض ويسكت البعض، أو يفعل البعض ويسكت البعض، فجماعة الساكتين سكوتهم إجماع، ودليلنا، أنَّ جماعة الساكتين هم جماعة من العدول ويستحيل أن يسكتوا على باطل أو مشكوك فيه، فقد اجتمع فيهم أمران: الأوَّل: أنَّهم جماعة، وقد قال النبي ﷺ: "إنَّ اللَّهَ قد أجارَ أمَّتي أن تجتمِعَ علَى ضلالةٍ" فسيقول القائل: هم جماعة من الأمَّة وليسوا أمَّة، نقول: هؤلاء الجماعة من الأمَّة لم يجتمعوا على رأي مخالف ولم يسكتوا بحد السيف، ولكنَّهم سكتوا رضًا وقناعة بما سبق من الحكم في المسألة، وكأنِّي بهم يقولون: قد قيل في المسألة ما يكفي فلا داعي لإطالة الكلام فيها، وأمَّا الأمر الثاني: أنَّ جماعة الساكتين كلُّهم عدول، وقد سبق في الجزء الثاني من هذه الموسوعة تعريف العدل وصفاته، كما أنَّهم أجمعوا على السكوت ولم يخالف منهم أحد، فإن كان جماعة الساكتين فيهم مخالف لم يعد سكوتا، وبه يُنقض الإجماع بالقول أو الفعل، لكنَّهم كلهم سكتوا، فدلَّ بهذا على أنَّ سكوتهم دليل على موافقة قول أو فعل غيرهم من المجتهدين،

وقد يكتفي المجتهد برأي مجتهد آخر، إن كان يكفيه فيسكت عنه، ولو كان فيه نظر لتكلَّم فيه، فكيف بجماعة المجتهدين.

هذا إن كان السكوت من جملة القول أو الفعل، وأمَّا إن كان السكوت عامًّا، بحيث لو نزلت النازلة فسكت عنها الكل ولم يقولوا فيها قولا ولم يفعلوا بها، فبطبيعة الحال فإنَّ هذا السكوت لا يعتد به، ولا يكون إجماعا ولا حجَّة، حتَّى يجتمعوا على قول أو فعل.

وكذلك إن كان السكوت بحد السيف، مع إجماع غيرهم، فهذا ليس إجماعا؛ لأنَّ جماعة الساكتين إنَّما سكتوا بحد السيف، ولو تكلموا لنقضوا ذلك الإجماع، وهذا النوع يشهد له التاريخ فهو كثير.

وعلى هذا فإنَّ الإجماع السكوتي فيه شروط:

1 – أن يسبق السكوت قول أو فعلهم من غير الساكتين.

2 – ألَّا يظهر عليهم علامة سخط أو عدم موافقة.

3 – أن يبلغ الساكتين حكم المسألة، فإن لم يبلغهم ذلك فإنَّ سكوتهم بلا علم لا يعتد به.

4 – أن ينقرض عصر الساكتين بموتهم، خوفا من نقضهم للمسألة بالقول، أو تطول مدَّة سكوتهم.

وبهذه الشروط لا يمنع أن يكون إجماعهم حجَّة قطعيَّة، ومنهم من يرى بأنَّه حجَّة ظنيَّة، والصحيح أنَّه إن توفرت هذه الشروط فإنَّه حجَّة قطعيَّة، ولكنَّه حجَّة ظنيَّة إن لم يطل وقت سكوتهم بمعنى أنَّهم سكتوا عن قريب فسكوتهم حجَّة ظنيَّة خوفا من نقضهم للمسألة، ولكن إن طال السكوت أو انقرض عصرهم وهو أحسن، فحينها يصبح حجَّة قطعيَّة.

الإجماع الإقراري: وهو أن يقرَّ جماعة من المجتهدين على مسألة تمَّ الحكم عليها، وهذا التقرير إمَّا أن يكون بالقول بأن يوافقوا عليه قولا، أو بالفعل بأن يُعملَ بذلك الحكم، أو بالإشارة ممَّا يفيد الرضى على الحكم، أو بالسكوت كما تكلَّمنا عليه سابقا.

الإجماع المحصل أو الاستقرائي: هو أن يتوصل المجتهد أو المجتهدون من خلال البحث بنفسه عن آراء العلماء إلى أنّهم مجمعون على رأي واحد من الفقهاء، بمعنى: أن تُستقرأ أقوال العلماء في مسألة فلا يُعلم خلاف فيها[1].

الإجماع المنقول: وهو ألَّا يتوصَّل المجتهد إلى آراء العلماء بنفسه، بل غيره يرى إجماع المجتهدين على مسألة معينة وهو ينقل عن هذا الإجماع؛ ولهذا سمّي بالمنقول.

الإجماع البسيط: وهو أن يُجْمع المجتهدون على حكم واحد في مسألة فقهية معينة ولا يشذ منهم أحد كما في نجاسة فضلات الحيوانات غير مأكولة اللحم، وأكثر الإجماعات في الفقه من هذا النوع.

الإجماع المركب: وهو اتفاق آراء العلماء على رأي بحيث يكون الاتفاق مستفادا من المدلول الالتزامي للآراء المختلفة لهؤلاء المجتهدين على أن يكون هذا اللازم ناشئا عن تبني كل واحد لرأيه، بمعنى إجماع العلماء على رأي واحد من أراء مختلفة[2].

الإجماع التركي: وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر ٍ من العصور على ترك أمر قام مقتضاه في زمانهم[3].

من ذلك إجماع المجتهدين على ترك اعتبار ما قد ينصب دليلاً عند بعض أهل البدع كقول المعصوم عند الرافضة.

وإجماع العلماء على ترك العمل بدليل ما، فإنه يدل على أنه منسوخ، أو ضعيف. ومنه إجماع العلماء على ترك تأويل الصفات، وفي ذلك يقول أبو يعلى: الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها، ولا صرفوها عن ظاهرها، فلو كان التأويل سائغاً، لكانوا أسبق الناس إليه.

---

(1) ينظر: "مجموع الفتاوى" (267/19).

(2) يُنظر: التبريزي، قواعد الأصول، ص 49.

(3) ينظر: رفع النقاب للشوشاوي، 580/4، التمهيد لأبي الخطاب، 224/3، الإجماع التركي للمغيرة، ص : 147، مجموع الفتاوى لابن تيمية، 90/5.

أقسام الإجماع من حيث القوَّة:

الإجماع القطعي هو: ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا يختلف فيه مع وجودها ونقله أهل التواتر، كالذي يعلم بالضرورة وقوعه من الأمة، ومنه النطقي المتواتر، والقولي المشاهد في حق من شاهده، كالإجماع على أركان الإسلام، والمحرَّمات المعلومة.

الإجماع الظني هو: ما تخلف فيه أحد القيدين (الاتفاق، أو تحقق بعض الشروط) بأن يوجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر، وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، وكالإجماع الإقراري، والإجماع الاستقرائي (وهو ما لا يعلم إلا بالتتبع والاستقراء الناقص)[1].

وكلاهما أي: الإجماع القطعي والظني حجَّة يجب العمل به.

أنواع الإجماع من حيث المجمعين عليه:

إجماع الصحابة: يجبُ أن يُعلمَ أنَّ أقوى إجماع هو إجماع الصحابة، وقد عبَّر عنه البعض بأنَّه بمنزلة آية من كتاب الله تعالى، فلا يجوز الخروج عليه بحال، وتاركه وناكره يكفر.

ومن أمثلة ذلك: أنَّ أبا بكر رضي الله عنه إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي به بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة، قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء،

---

(1) يُنظر: كتاب التمهيد شرح مختصر الأصول من علم الأصول، لأبي المنذر المناوي 96، بتصرف.

فربما اجتمع إليه النفر كلهم يذكر عن رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبوبكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ عن نبينا؛ فإن أعياه أن يجد فيه سنةً عن رسول الله ﷺ جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمعوا أمرهم على رأي قضى به، وكان عمر رضي الله عنه يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في القرآن والسنة نظر هل كان لأبي بكر فيه قضاء، فإن وجد أنَّ أبا بكر قضى فيه بقضاء، قضى به، وإلا دعا رؤوس المسلمين فإذا اجتمعوا على أمر قضى به[1].

وقد حصل الإجماع في عهد الصحابة على كثير من الأحكام ومنها:

1 – إجماعهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه:

فإنهم أجمعوا على خلافته بعد أن ارتحل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى.

2 – إجماعهم على جمع القرآن في مصحف واحد.

3 – إجماعهم على منع بيع أمهات الأولاد[2].

4 – كما أجمعوا على تقديم دين الميت على وصيته من التركة قبل قسمها.

قال ابن كثير في تفسيره: أجمع العلماء سلفًا وخلفًا: أن الدَّيْن مقدم على الوصية، وذلك عند إمعان النظر يفهم من فَحْوَى الآية الكريمة[3].

5 – إجماعهم على جواز المساقاة في النخل والشجر والعنب، بجزء معلوم يُجعل للعامل على الثمر[4].

6 – وإجماعهم على قتال مانعي الزكاة... وغير ذلك.

---

(1) راجع : صحيح البخاري فضائل الصحابة [3467]؛ وتاريخ الخلفاء للسيوطي 60/1 (المكتبة الشاملة)؛ وعلم أصول الفقه عبد الوهاب خلاف 50/1.

(2) فتح القدير 316/1؛ وبداية المجتهد 320/2؛ روضة الطالبين 19/2؛ والشرح الكبير501/12. وفي هذه المسألة خلاف وقع فيما بعد. وأم الولد هي الجارية التي تلد لسيدها ولد.

(3) تفسير ابن كثير 228/2؛راجع أيضاً: تبيين الحقائق 140/18؛وأحكام القرآن لابن العربي 206/2.

(4) للمزيد يُنظر: المغني لابن قدامة، في مواطن متفلاقة. والمساقاة هي معاقدة دفع شجر إلى مَن يعمل فيها على أن الثمرة بينهما.

مسألة:

ذهب الإمام داود وأصحابه من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة، وهذا فاسد، لأن الأدلة الأربعة على كون الإجماع حجة، أعني الكتاب والسنة والإجماع والعقل على حجيَّة الإجماع في كل العصور، لا تفرق بين عصر وعصر.

هذا وأنَّ التابعين هم من خير العصور وقد أثنى الله تعالى عليهم في كتابه العزيز بقوله سبحانه: {وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ}[التوبة 100].

وقال رسول الله ﷺ: "خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ"[1].

فالتابعون إذا أجمعوا على أمر فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم العادة أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذه من العادة، فضلا على أفضلية عصرهم ومكانتهم وهم ما هم عليه من العلم والزهد والورع، وإن كان الأمر كذلك في حق التَّابعين فاتباعهم على أثرهم وإجماعهم حجَّة، وإن كان الأمر كذلك في الصحابة والتابعين وأتباعهم، فهو كذلك حال إجماع علماء المسلمين.

---

(1) صحيح رواه البخاري 6695.

إجماع التابعين: ويكون الثاني من حيث القوَّة بعد إجماع الصحابة، وهو على قسمين:

1 – إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة.

2 – إجماع مستقل بالتابعين.

فأجماع التابعين على أحد قولي الصحابة: فقد نفى حجيَّته بعض أهل العلم وردَّت شبهتهم فلا نطيل الكلام في هذا.

وإجماعهم على أحد قولي الصحابة يحرمُ به الأخذ بالقول الآخر، وهذا قول أبي الخطاب والحنفية؛ لأنه اتفاق من أهل العصر الثاني، وقد دل الدليل على كونه معصوماً من الخطأ، فهو كاتفاق الصحابة على أحد قولين.

هذا لأنَّ التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فإنه يعتد به في الإجماع، وهذا قول الجمهور، وهو رواية عن أحمد، اختارها أبو الخطاب وابن عقيل؛ لأنه مجتهد من علماء الأمة فلا وجه لإلغائه؛ ولأن الصحابة سوّغوا اجتهاد التابعين وفتواهم معهم في الوقائع الحادثة في زمانهم مثل: سعيد بن المسيّب في المدينة، وشريح بالكوفة، وغيرهم...[1].

وإجماعهم هذا إمَّا أن يكون على الأخذ بكلا القولين، كل في موطنه.

أو الأخذ بأحدهما، لما يستوجب الأمر ذلك.

فعلى الأول: فالأمر فيه يسير، وأمَّا الثاني فإنَّه لا يجوز إحداث قولٍ ثالث على قولي الصحابة، إذِ الحادثة وقعت في عصر الصحابة واختلفوا فيها على قولين وليست الحادثة مستجدَّة كي يُحدث لها قول جديد، كما أنَّه لو كانت المسألة تحتمل قولا ثالثا، لقاله الصحابة، وإذا أُجمع على أحد القولين حرم الآخر.

(1) للمزيد يُنظر: تيسير الوصول إلى قواعد الأصول للشيخ عبد الله بن صالح الفوزان، باب الإجماع.

ومن أمثلة إجماع التابعين على أحد قولي الصحابة ما رواه أبو الحسن بن هارون، قال: ولا ينظر العبد إلى شعر مولاته، واحتج بقول سعيد أي: ابن المسيب.

وقد ورد عن ابن عباس: لا بأس أن ينظر العبد إلى شعر مولاته، فرجّح أحمد قول سعيد؛ لكثرة من قال به من التابعين على قول ابن عباس؛ لأنه انفرد بذلك[1].

وأمَّا إجماع التابعين على كلا قولي الصحابة فمثالهم إجماعهم السكوتي، على التكبريات الأولى للأذان، فمنهم من قال إنَّها أربع تكبيرات، ومنهم من قال هي تكبيرتان، وأجمع التابعون ومن بعدهم على ذلك، فقد كان أذان بلال بأربع تكبيرات، وأمَّا أذان أبي محذورة فكان بتكبيرتان[2].

وأمَّا الإجماع المستقلُّ للتابعين: فأمره سهل، فهو يكون في حادثة حدثت في عصرهم لم تحدث في عصر من قبلهم، فهم يُجمعون على حكم ما في تلك المسألة.

---

(1) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول للشيخ عبد الله بن صالح الفوزان.

(2) للمزيد يُنظر: كتاب الأذان للدكتور أبي فاطمة عصام الدين إبراهيم النقيلي (49 – 50).

إجماع أتباع التابعين: وإجماع أتباع التابعين له حكم إجماع التابعين، وهو في الدرجة الثالثة من حيث القوَّة، وله أقسام إجماع التابعين الثلاثة.

فلو أجمعوا على أحد قولي التابعين فلا يجوز استنباط رأي ثالث.

ولهم أن يُجمعوا على كلا القولين.

أو يجمعوا إجماعا مستقلًّا في حادثة حدثت في عصرهم.

إجماع علماء الأمَّة:

وأمَّا إجماع من جاؤوا من بعد العصر الذهبي من العلماء، فهم إمَّا أن يجمعوا على أحد قولي الصحابة، أو يجمعوا على كلا القولين، وبه كذلك في التابعين وأتباعهم، ولهم أن يستقلُّوا بإجماع خاص في حادثة حدثت في عصرهم.

مسألة: هل ينقض الإجماع إجماعا قبله؟

وهذا فيه كلام: فإن كان الإجماع الأوَّل مستنده نص من القرآن أو السنة القطعية أو الظنيَّة؛ فلا تجوز مخالفته، بإجماع أو بغيره.

وأمَّا إن كان مستنده الرأي والنظر فالعلماء مختلفون في نقض الإجماع بإجماع غيره، قال الزركشي في البحر المحيط: هل يجوز أن يجمع على شيء سبق خلافه؟ وفيه ثلاثة أحوال.

إحداها: في انعقاد الإجماع بعد الإجماع على شيء سبق خلافه وفيه مسألتان:

إحداهما: أن يكون من المجمعين كما لو أجمع أهل عصر على حكم، ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع وأجمعوا عليه، ففي جواز الرجوع خلاف مبني على اشتراط انقراض العصر في الإجماع.

فمن اعتبره جواز ذلك، ومن لم يعتبره لم يجوزه، وكان إجماعهم الأول حجة عليهم وعلى غيرهم.

الثانية: أن يكون من غيرهم، فمنعه الأكثرون أيضا، وإلا لتصادم الإجماعان، وجوزه أبو عبد الله البصري.

والحاصل: أن نفس كون الإجماع حجة يقتضي امتناع حصول إجماع آخر مخالف بعده عند الجماهير، وعند البصري لا يقتضي ذلك، لإمكان تصور كونه حجة إلى غاية إمكان حصول إجماع آخر[1].

وجوز بعضهم حصول الإجماع لمصلحة ما ثم تتبدل تلك المصلحة فيحصل إجماع بعد ذلك يخالفه.

فقد قال التفتازاني في التلويح: وذكر فخر الإسلام رحمه الله تعالى في باب الإجماع أن نسخ الإجماع بالإجماع جائز، وكأنه أراد أن الإجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب، والسنة، فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما، ويتصور أن ينعقد إجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد إجماع ناسخ له، والجمهور على أنه لا ينسخ، ولا ينسخ به؛ لأنه لا يكون إلا عن دليل شرعي، ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام، ولا ظهوره لاستلزامه إجماعهم أولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص، وهو غير منعقد...[2].

والصحيح والله أعلم؛ أنَّ الإجماع إذا كان في عصر ما، وكانت المصلحة في عصر غيره تلزم نقضه جاز ذلك، لتقديم المصلحة، هذا إن لم يكن في نقض الإجماع الأوَّل مفسدة، وإلَّا فدرء المفاسد مقدَّم على جلب المصالح.

وأمَّا إن كان النقض في نفس العصر، فهذا يحتاج دليلا، فإن كان دليل الناقض صحيح قائما وجب علينا اتباع الدليل ولو كان الإجماع على خلاف ذلك.

---

(1) البحر المحيط للزركشي.

(2) التلويح للتفتازاني.

حكم مخالف الإجماع القطعي والظني:

جاء في مجموع الفتاوى: وقد تنازع الناس في مخالف الإجماع هل يكفر على قولين: والتحقيق أن الإجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص بتركه لكن هذا لا يكون إلا فيما علم ثبوت النص به وأما العلم بثبوت الإجماع في مسألة لا نص فيها فهذا لا يقع، وأما غير المعلوم فيمتنع تكفيره[1].

وكأنَّ شيخ الإسلام يرى أنَّ المخالف للإجماع الظني لا يكفر.

والصحيح أنَّ المسألة ليست في المخالفة وحدها، بل المسألة تارة في المخالفة، وتارة في جحود الإجماع.

فالمخالف له حالان:

الحال الأوَّل: المخالفة للإجماع الظني بأي نوع من أنواعه: فهو على وجهين:

الوجه الأوَّل: أن يكون المخالف مجتهدا، فمخالفته من باب الإجتهاد فلا شيء عليه.

الوجه الثاني: أن يكون المخالف عاميٌّ، فهو على قسمين:

الأوَّل: إن خالف العاميُّ إجماعا على وجوب شيء ما، فهذا يُخشى عليه الكفر لأربعة أمور:

الأمر الأوَّل: جحوده لواجب.

الأمر الثاني: عدم قيامه بالواجب.

الأمر الثالث: مخالفته للأمة.

الأمر الرابع: كون هذه المخالة كان مخالة للعماء.

الثاني: إن خالف العاميُّ إجماعا على ندب شيء ما، فهذا قد طرق باب الفسق، ويُخشى عليه الكفر.

الحال الثاني: فأمَّا المخالف للإجماع القطعي الذي كان مستنده النص، فهذا يُخشى عليه من الكفر، هذا لأنَّه مجتهدٌ وخالف النصَّ، فهو بين معضلتين، الأولى: مخالفته للنص، الثاني كون هذا النص مجمع عليه، وفي قصَّة ابن أبي ذئب فاستتابة الإمام مالك خير دليل على هول مخالة النص، فضلا على مخالفة لانص المجمع عليه.

---

(1) مجموع الفتاوى 269/19.

وقيل بل يُحمل على حكم المجتهد، أي: إن كان مخالفا بما يظنُّ أنَّه دليل تجوز المخالفة به، فله أجر إن كان على خطأ، وإن كان مصيبا فله أجران، وإنِّي أرى هذا، لأنَّ المجتهدَ إن خالف إجماعا مستنده النص، فلا يُخالفه إلا بدليل مستنده النَّص، حتَّى وإن خالف قطعيًّا بظنيٍّ، وعلى هذا فإنَّ أصل المخالفة في الفهم لأنَّ عدميَّة تعارض النصوص منصوص عليها، وهذا النوع من المخالفة يستحيل عقلا وشرعا أن يكفر صاحبه، لأنَّ مستنده النص، وهو من جملة القلَّة الذين خالفوا الذين لا يُعتد بخروجهم عن الإجماع، كما سبق وذكرنا فيما قال صاحب المراقي:

والكل واجب وقيل لا يضر * لاثنان دون من عليهما كثر

فالاثنان المخالفان للإجماع باجتهادهما لا يكفران، بل هم في حكم المجتهد الذي بذل وسعه في سبيل الله تعالى لإظهار حكم ما، والمخالفة حكم، فله أجر لو أصاب، وله أجران لو لم يصب.

وبالطبع شرط عدم تكفير هذا المخالف، ألَّا تكون مخالفته في القطعيَّات من الدين، كالإجماع على وجوب أركان الإسلام وما شابه ذلك، وإلا فإنَّه يكفر قولا واحد، لعدم وجود أي نص يستند عليه للمخالفة.

وأمَّا العاميُّ المخالف للإجماع لاقطعي عموما فإنَّه يُخشى عليه الكفر.

وأمَّا الجاحد للإجماع فهو على حالين:

الحال الأوَّل: الجاحد لعموم الإجماع: وهذا قد سلك غير سبيل المؤمنين، سواء كان مجتهدا أم عاميًّا، لجحود الإجماع على حجيَّة الإجماع، وما ينجر عنه من ترك واجبات وخروج عن الجماعة.

والحال الثاني: الجاحد لإجماع بعينه: فهو إمَّا أنَّه من أهل الاجتهاد أو من العامة.

فإمَّا إن كان من أهل الاجتهاد: فلا يكفر لغلبة الظن به أنَّ له دليلا كما للجماعة دليل، فيبقى في حكم المجتهد فإن أصاب في جحوده فله أجران، وإن لم يصب فله أجر واحد، فهو والمخالف سواء، لأنَّه ما جحده إلَّا بخالفته، ورفضه من أصله مخالفة له.

وأمَّا العامِّي الذي جحد إجماعا بعينه: فلعدم آلاته العلميَّة فلا يكون جحوده إلَّا عن هوىً من نفسه، وهذا أيضا قد سلك غير سبيل المؤمنين.

ولكن هل المُكفَّر بجحده للإجماع عليه حد؟

هذا على أقسام:

الأوَّل: أن المُكفَّر: كان تكفيره بجحوده للإجماع:

الصحيح أنَّ حكمه حكم المبتدع فلا حد عليه، ولم يُعرف أن أُقيمَ حدُّ الردَّة على ناكر للإجماع، ما لم يفعل بما يخالف الإجماع ممَّا ينجر عنه فساد الأمَّة.

وإلَّا فلويِّ الأمر النظر في حاله واستفتاء أهل الحل والعقد فيه.

فيُزجر ويُنهى عمَّا يفعله، ويُسجن، وتُستعمل معه كلُّ وسائل الرَّدع، فإن أبى فالحدُّ.

الثاني: أنَّ المكفَّر كان تكفيره بمخالفته للإجماع:

وهذا ما خالف إلا بفعل أو بقول يرى أنَّه هو الصحيح والجماعة على خطأ، فيُنظر في فعله وقوله، ويُقام عليه الحد على حسب فعله أو قوله، لا على حسب معتقداته.

فالمخالف مثلا لإجماع تحريم الخمر: هو على أحوال: إمَّا أن يفعل فيشرب الخمر، أو أن يقول: فيقول الخمر حلال، أو أن يفعل ويقول، أو لا يفعل ولا يقول لكنَّه مخالف.

فإمَّا الفاعل دون قول: فيُقام عليه حد الفعل، ولا شأن لنا بنواياه ما لم يقل.

وأمَّا القائل: فهذا قد حلَّل محرَّما، فإنَّه يُحاجج إن كان مجتهدا، ويُستتاب ويحمل أمره للولي إن أبى فيقيم عليه حد الرِّدة.

وأمَّا الفاعل والقائل: فشأنه شأن ما قبله ولكنَّ شرَّه أعظم.

وأمَّا الذي لم يقل ولم يفعل ولكنَّه يعتقد: فلا شيء عليه وأمره إلى الله تعالى يحكم فيه بما شاء، لأنَّه لم يدعو إلى مخالته، ولم يفعل بها فلا شيء عليه.

وهكذا الأمر في سائر الإجماعات على حساب درجاتها وحكم الفعل والقول فيها.

الكتاب السابع

أصول فرعيَّة تابعة للأصول الأساسيَّة

وفيه:

الباب الأول: فتوى الصحابي

الباب الثاني: اتفاق بعض علماء التابعين على

الباب الثالث: القياس

الكتاب السابع

{أصول فرعيَّة تابعة للأصول الأساسيَّة}

بعد أن أتممنا بفضل الله تعالى أصول الاستدلال الأساسيَّة، ندخل في الأصول الفرعيَّة التابعة للأصول الأساسية، ونستفتح بالأصل الأوَّل من الأصول الفرعيَّة وهو "فتوى الصحابي".

الباب الأوَّل

{فتوى الصحابي}

المقصود بفتوى الصحابي هو استنباطه في مسألة ما، وهو عندنا حجَّة لما سيأتي، وهو مقدَّم على القياس عندنا، فما أفتى الصحابي إلَّا بدليل مستنبط من الكتاب أو من السنَّة أو من القياس، ومن المعلوم أنَّ قياس الصحابة أولى من قياس من بعدهم، وسيأتي تفصيل كل ذلك.

الفصل الأول: تعريف الصحابة

الصحابي لغة:

الصاد والحاء والباء أصل واحد يدل على مقارنة شيء ومقاربته، ومن ذلك الصاحب، والجمع: الصحب؛ ومن الباب: أصحب فلان: إذا انقاد، وكل شيء لائم شيئاً فقد استصحبه[1].

ويقال: صحبه يصحبه صحبة بالضم، وصحابة بالفتح، وصاحبه: عاشره.

والصاحب: المعاشر، والجمع: أصحاب، والصحابة بالفتح: الأصحاب[2].

ويقال: استصحبه: أي دعاه إلى الصحبة ولازمه[3]؛ وأصحب البعير والدابة: أي: انقادا، وأصحبت الناقة: أي: انقادت واسترسلت وتبعت صاحبها[4].

---

(1) ينظر: ((مقاييس اللغة)) لابن فارس، (مادة صحب) (335/3)، ((مختار الصحاح)) للرازي (مادة صحب ص: 356.

(2) ينظر: ((لسان العرب)) لابن منظور (مادة صحب) (519/1).

(3) ترتيب ((القاموس المحيط)) للطاهر الزاوي (798/2).

(4) ينظر: ((لسان العرب)) (مادة صحب) (521/1)، ((النهاية)) لابن الأثير 11/3.

الصَّحابي اصطلاحا:

قال ابن حجر: وأصح ما وقفت عليه من ذلك أن الصحابي من لقي النبي ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام؛ فيدخل فيمن لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يرو، ومن غزا معه أو لم يغز، ومن رآه رؤية ولو لم يجالسه، ومن لم يره لعارض، كالعمى[1]، فيَدخل فيه من أُحصر عن لقائه ﷺ.

الفصل الثاني: فضل الصحابة

إنَّ أصحاب رسول الله ﷺ هم الأساتذة من بعده، وهم خير خلق الله تعالى بعد الأنبياء والرسل قولا واحدا، والكلام على فضلهم لا يحتويه المداد ولا القراطيس، ولكنَّ نكتفي بذكر أحاديث صحيحة على فضلهم، من ذلك ما رواه:

عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: خيرُكم قرني ثم الذينَ يلونَهم ثمَّ الَّذينَ يلونهمْ، ثمَّ يخلفُ قومٌ تسبقُ شهاداتُهم أيمانَهم وأيمانُهم شهاداتَهم[2].

وفي رواية: خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ مِن بَعْدِهِمْ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهادَتُهُمْ أيْمانَهُمْ، وأَيْمانُهُمْ شَهادَتَهُمْ[3].

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: أوصيكُم بأصحابي، ثمَّ الَّذينَ يلونَهم، ثمَّ الَّذينَ يلونَهم، ثمَّ يفشو الكذبُ...الحديث[4].

---

(1) يُنظر: أسد الغابة 2/317-318.

(2) صحيح: أخرجه البخاري (2652)، ومسلم (2533)، والترمذي (3859)، وابن ماجه (2362)، وأحمد (4173) واللفظ له، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (6031).

(3) أخرجه البخاري ومسلم، الأوَّل: 6429، والثاني: 2533.

(4) صحيح: أخرجه الترمذي 2165، وأخرجه أحمد (177)، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (9219) باختلاف يسير، وصححه الألباني.

وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: يَأْتي علَى النَّاسِ زَمانٌ، فَيَغْزُو فِئامٌ مِنَ النَّاسِ، فيَقولونَ: فِيكُمْ مَن صاحَبَ رَسولَ اللَّهِ ﷺ؟ فيَقولونَ: نَعَمْ، فيُفْتَحُ لهمْ... الحديث[1].

وعن واثلة بن الأسقع الليثي أبو فسيلة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: لا تَزالونَ بخَيرٍ ما دامَ فيكُم مَن رآني وصاحَبَني...الحديث[2].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: كَيْفَ بِكُمْ إِذَا شَبِعْتُمْ مِنَ الْخُبْزِ وَالزَّيْتِ؟ فَضَجُّوا وَكَبَّرُوا سَاعَةً، ثُمَّ قَالُوا: مَتَى يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِذَا فُتِحَتِ الْأَمْصَارُ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: كَيْفَ بِكُمْ إِذَا اخْتَلَفَتْ عَلَيْكُمْ أَلْوَانٌ وَغَدَوْتُمْ بِثِيَابٍ، وَجِئْتُمْ بِأُخْرَى؟ قَالُوا: مَتَى ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: إِذَا فُتِحَتِ الْأَمْصَارُ، وَفُتِحَتْ فَارِسُ وَالرُّومُ، قَالُوا: فَهُمْ خَيْرٌ مِنَّا يَا رَسُولَ اللَّهِ يُدْرِكُونَ الْفُتُوحَ، قَالَ: "بَلْ أَنْتُمْ خَيْرٌ مِنْهُمْ...الحديث[3].

عن عبدالله بن مغفل رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: اللهَ اللهَ في أصحابي لا تتَّخِذوا أصحابي غَرَضًا بعدي، فمَن أحَبَّهم فبِحُبِّي أحَبَّهم، ومَن أبغَضهم فبِبُغْضي أبغَضهم، ومَن آذاهم فقد آذاني ومَن آذاني فقد آذى اللهَ، ومَن آذى اللهَ يوشِكُ أنْ يأخُذَه[4].

---

(1) صحيح: أخرجه البخاري 3649.

(2) صحيح: أخرجه ابن ابي عاصم في السنة 1481، والوادعي في الصحيح المسند 1213، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة وقال: إسناده جيد رجاله رجال الصحيح، وحسنه ابن حجر في فتح الباري وقال: 7/7، وقال: إسناده حسن.

(3) حسن لغيره: أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده 1034، في سنده رشدين بن سعد ثقة عدل لكنَّه قليل الضبط، وفي سنده خالد بن القاسم، اتَّهموه، ولكنَّ متن الحديث تشهد له كل الأحاديث السابقة بالمعنى في فضل العصور الثلاثة، وأخرجه ابن حجر في المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية 4169، وأخرجه الهيتمي في بغية الباحث بزوائد مسند الحارث 1038.

(4) حسن لغيره: أخرجه الترمذي (3862)، وأحمد (20568) وفي فضائل الصحابة 1 واللفظ له، وابن حبان في صحيحه 7256، والسيوطي في الجامع الصغير وصححه 1436، والبيهقي في شعب الإيمان 657/2 وقال: له شواهد.

وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: النجومُ أمنَةٌ للسماءِ، فإذا ذَهَبَتِ النجومُ أتَى السماءَ ما توعَدُ، وأنا أمنَةٌ لأصحابي، فإذا ذهبْتُ أتى أصحابِي ما يوعدونَ، وأصحابي أمنَةٌ لأمَّتِي، فإذا ذهبَ أصحابي أتى أمتي ما يوعدونَ[1].

وهنا يجب التوقف في قوله ﷺ وأصحابي أمنَةٌ لأمَّتِي، فهو ﷺ كان أمنة لأصحابه حيث يعلِّمهم ما ينفعهم، وأصحابه ﷺ أمنة لأمَّته من بعده حيث يعلمون أمَّته ما ينفعهم، ولو سُئلت عن حجيَّة فتوى الصحابي لقلت: أنَّ هذا الحديث يكفي.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: لا تَسُبُّوا أصْحابِي، لا تَسُبُّوا أصْحابِي، فَوالذي نَفْسِي بيَدِهِ لو أنَّ أحَدَكُمْ أنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، ما أدْرَكَ مُدَّ أحَدِهِمْ، ولا نَصِيفَهُ[2].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: إنَّ اللَّهَ اختارَ أصحابي على العالَمينَ سوى النَّبيِّينَ والمرسلينَ...الحديث[3].

وعن عبدالله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ تَسمعونَ ويُسمعُ منكم ويسمعُ مِمَّن سمعَ منْكم[4].

وللمزيد في معرفة فضل هؤلاء الأعلام وعلمهم يُنظر كتابنا: الأربعون في فضل الصحابة وخير القرون.

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه 2531، وابن حبان في صحيحه 7249، وصححه الأرناؤوط في صحيح ابن حبان، وصححه الألباني في الصحيح الجامع 6800.

(2) أخرجه مسلم 2540.

(3) حسن ألأخرجه البزار في الأحكام الشرعية الكبرى 468/4، وقال: لا نعلمه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه بهذا الإسناد وأخرجه القرطبي في تفسيره وصححه 348/19، وعبد الحق الإشبيلي في الأحكام الصغرى 905، أشار في المقدمة أنه صحيح الإسناد، والهيثمي في مجمع الزوائد 18/10 وقال: رجاله ثقات وفي بعضهم خلاف.

(4) صحيح: أخرجه أبو داود (3659)، وأحمد (2947)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، وقال البزار في البحر الزخار 266/11: روي من وجه آخر، وهذا الإسناد أحسن من الإسناد الذي يروى في ذلك، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة 1784.

الفصل الثالث: حجية فتوى الصحابة

قد اختلف أهل العلم في حجيَّة فتوى الصحابي على أقوال كثيرة نسرد معضمها، مع أني أستغرب من هذا الخلاف، فالأمر في حجيَّة فتوى الصحابي في مرتبه مفروغ منه لكنَّنا نذكر كل الخلافات، ونرجح المسألة إن شاء الله تعالى.

ودونك أقول أهل العلم وهي على ما يلي:

1 – ذهب الشافعي في الجديد (لم يقل الشافعي ذلك بل العكس) والأشاعرة والمعتزلة والكرخي إلى أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقاً؛ لأنه قول صحابي مجتهد، والذي تقتضيه الأدلة أنه ليس بحجة[1] لما يلي:

أ – أنه لم تقم الأدلة إلا على حجية الكتاب والسنة والقياس على خلاف فيه والإجماع على بُعد في وقوعه[2].

ب – أن الصحابي من أهل الاجتهاد، والخطأ جائز عليه؛ لكونه غير معصوم[3].

واختار هذا المذهب القاضي أبو بكر البَاقِلاني، والآمدي، وابن الحاجب وغيرهم.

2 – ذهب مالك وجماعة من الحنفية، والشافعي في القديم، إلى أن قول الصحابي حجة مطلقاً يجب على المجتهدين من أهل سائر الأعصار التمسك به[4].

واستدلوا بحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا؛ أن رسول الله ﷺ قال: "مثل أصحابي مثل النجوم يهتدي به فأيهم أخذتم بقوله اهْتَدَيْتُمْ"[5].

(1) الاجتهاد للجويني ص119 ، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي 3 / 192.

(2) توضيح الأفكار 1 / 263 .

(3) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي ص70 .

(4) الاجتهاد للجويني ص119 ، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي 3 / 192.

(5) الحديث : أخرجه عبد بن حميد في المسند ص250 ح(783) بإسناد شديد الضعف ؛ لأن فيه حَمْزَةَ بن أبي حمزة ميمون الجعفي الجزري النَّصِيبِيِّ قال عنه أحمد : مطروح الحديث وقال ابن معين : ليس حديثه بشيء ، وقال الدوري عن يحيى لا يساوي فلسا.

(وإن كان هذا الخبر ضعيفا فيحلُّ محلَّه حديث "النجومُ أمنَةٌ للسماءِ، فإذا ذَهَبَتِ النجومُ أتَى السماءَ ما توعَدُ، وأنا أمنَةٌ لأصحابي، فإذا ذهبْتُ أتى أصحابِي ما يوعدونَ، وأصحابي أمنَةٌ لأمَّتِي، فإذا ذهبَ أصحابي أتى أمتي ما يوعدونَ" وهو صحيح وقد سبق تخريجه).

3 – ذهب جماعة إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا دون غيرهما[1] واستدلوا بحديث حُذَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ"[2].

4 – ذهب جماعة إلى أن الحجة قول الخلفاء الأربعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم فقط[3].

واستدلوا بحديث عَبْد الرَّحْمَنِ بْنُ عَمْرٍو السُّلَمِيُّ وَحُجْرُ بْنُ حُجْرٍ وفيه: "أُوصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ ، وَإِنْ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ"[4].

---

(1) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي ص35 .

(2) الحديث : أخرجه التِّرْمِذِي في السنن كتاب المناقب باب في مناقب أبي بكر وعمر ــ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ــ كليهما 5 / 374، 375ح (3682) قال أبو عيسى : هذا حديث حسن ، واللفظ له، والإسناد ضعيف؛ لأن فيه إبراهيم بن إسماعيل بن سلمة بن كهيل، قال عنه: مُحَمَّد بْن عَبد الله الحضرمي قال: كان ابن نمير لا يرضى إِبْرَاهِيم بْن إِسْمَاعِيل ويضعفه، قال: روى أحاديث مناكير. وقال العقيلي: ولم يكن إِبْرَاهِيم هذا يقيم الحديث، و قال عنه الذهبي: لينه أبو زُرْعَة وتركه أبو حاتم، وقال ابن حجر: ضعيف (الضعفاء الكبير 1 / 44، ميزان الاعتدال 1 / 20 ، تقريب التهذيب 1 / 53) وأخرجه ابن ماجه في السنن في المقدمة فضل أبي بكر الصديق ــ رَضِيَ اللَّهُ عَنْه ــ 1 /37 ح (97) ، وأخرجه أحمد في المسند382/5 ، 385 ،402 ح(23634، 23665، 23813).

(3) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي ص35 .

(4) أخرجه أبو داود 3 / 306 ح(4607)، وأخرجه الترمذي 4 / 308 ح(2685) وقال : هذا حديث حسن صحيح.

5 – ذهب جماعة إلى أن قول الصحابي إن خالف القياس كان حجة؛ لأنه لا محمل له إلا التوقيف وذلك القياس والتحكم في دين الله باطل فيعلم أنه لا يقلد إلا توقيفا وإن لم يخالف القياس فلا يكون حجة[1].

6 – ذهب جماعة إلى إن الصحابي إن كان من أهل العلم والاجتهاد فقوله حجة وإلا فلا[2].

وأما أنا فأقول أنَّ قول الصحابي حجَّة في مرتبته بعد الكتاب والسنة والإجماع، والمعنى: أنَّه إن لم يوجد حكم في الكتاب ولا في السنَّة النبويَّة ولا سنة الخليفة الراشد ولا إجماع فيها، يُرجع ضرورة إلى قول واجتهاد وفتوى الصحابي الواحد أو أكثر في المسألة، فإن خالفه غيره من الصحابة فالتَّرجيح هو الفاصل بينهما، ثمَّ يُعمل بالرَّاجح، وأقول يجب وجوبا العودُ إلى قولهم، وكيف لا وهم الذين شهدوا التنزيل وهم أكثر أهل الأرض فهما لكتاب الله تعالى وسنة نبيَّه ﷺ، وهم الذين منهم البدريُّون الذين قال فيهم رسول الله ﷺ: "لَعَلَّ اللَّهَ عزَّ وجلَّ اطَّلَعَ على أهْلِ بَدْرٍ فَقالَ: اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ فقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ"[3].

ومنهم أهل الشجرة، الذين قال الله تعالى فيهم: {لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا}[الفتح: 18].

---

(1) التمهيد لابن عبد البر 1 / 500 ، إرشاد الفحول ص360 بتصرف.

(2) إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي ص35 .

(3) أخرجه البخاري (4890)، ومسلم (2494).

فهم الذين ربَّاهم رسول الله ﷺ ليكون معلِّمين وأساتذة من بعده، فلو تلاحظ أنَّ مهمَّة الصحابة رضوان الله عليهم هو تبليغ دين الله تعالى إلى خلق الله تعالى في حياة رسول الله ﷺ وبعد موته وهو أولى.

كما يجب أن نعلم أنَّ الصحابة كانوا يسردون الأحكام نقلا عن رسول الله ﷺ سواء نسبوا القول له ﷺ أم لم ينسبوه، وغالب اجتهادات الصحابة واضحة وتعد على الأصابع، وما عداها كان مرفوعا لكن دون نسبته إلى النبي ﷺ.

وعلى هذا فليس بغريب أنَّ معظم فتاويهم هي أحاديث ولكنَّهم لم ينسبوها.

كما أنَّ الذين ردُّوا قول الصحابي حكَّموا مكان ذلك عقولهم، والسؤال هو: هل العالم المجتهد أعلم من صحابيٍّ شهد التنزيل؟

قطعا لا.

بل زاد بهم الأمر حتَّى قدَّموا القياس على قول الصحابي، وهل قياس العالم، أولى من قياس الصحابي؟

قطعا لا.

بل وصل الأمر بجماعة أن ردُّوا أحاديث فيها أحكام تحمل حكم الرَّفع وقالوا هي ليست بحجَّة كقول الصحابي كنَّا نفعل كذا في عهد رسول الله ﷺ، أو أُمرنا بكذا، أو نُهينا عن كذا، وقد تكلمنا على هذا في الجزء الثاني من الموسوعة.

والصحيح أنَّ هذا النوع من الأحاديث يأخذ حكم الرَّفع.

ويدخل في قول الصحابي تفسيره وفتواه.

الترجيح:

وعلى ما تقدَّم فإنَّه يُرجَّحُ قول مالك وجماعة من الحنفية، والشافعي في القديم، وأحمد، إلى أن قول الصحابي حجة مطلقاً يجب على المجتهدين من أهل سائر العصور التمسك به.

وهذا على وجوه:

الأوَّل: أنَّ ما ذهب إليه الشافعي في الجديد والأشاعرة والمعتزلة والكرخي إلى أن قول الصحابي ليس بحجة مطلقاً، وذكروا أسبابا منها:

أ – أنه لم تقم الأدلة إلا على حجية الكتاب والسنة والقياس على خلاف فيه والإجماع على بُعد في وقوعه.

أمَّا هذا السبب فنقول فيه: أنَّ القياس هو أصل الاجتهاد، فكيف يُقدم قياس عالم على قياس صحابي، فهذا مردود بكل الوجوه، ولو تلاحظ أنَّ الذين ردوا فتوى الصحابي غالبهم من الأشعرية والمعتزلة، يعني أهل الأهواء.

ب – أن الصحابي من أهل الاجتهاد، والخطأ جائز عليه؛ لكونه غير معصوم.

وأمَّا هذا السبب فمن يرى أنَّ الخطأ وارد من الصحابي فرأي العالم وقياسه دون الصحابة أقرب للخطأ من الصحابة، وعلى هذا فالأخذ بقول الصحابي أحوط.

ج – أنَّ الشافعي في الجديد له نفس الرأي في القديم؛ وأنَّه يقول بحجيَّة فتاوي الصحابة في جديده، وسيأتي دليل ذلك.

الثاني: أنَّ ما ذهب إليه جماعة أن الحجة قول أبي بكر وعمر، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا دون غيرهما واستدلوا بحديث حُذَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْه قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ".

فهذا الحديث ضعيف وقد بينَّا سبب ضعفه في الحاشية السابقة للحديث نفسه، هذا من باب القوة والضعف، وأمَّا من باب الفهم، فكيف يختص أبو بكر وعمر بهذه

الخاصيَّة، وقد علم من له أدنى علم أنَّ عليًّا بن أبي طالب رضي الله عنه هو أعلم الصحابة رضوان الله عنهم.

وقد روى أنس بن مالد عن النبي ﷺ أنه قال: " أرحَمُ أمَّتي بأمَّتي أبو بَكْرٍ، وأشدُّهم في دينِ اللَّهِ عُمرُ وأصدقُهُم حياءً عُثمانُ، وأقضاهُم عليُّ بنُ أبي طالبٍ، وأقرأُهُم لِكِتابِ اللَّهِ أبيُّ بنُ كَعبٍ، وأعلمُهُم بالحلالِ والحرامِ مُعاذُ بنُ جبلٍ، وأفرضُهُم زيدُ بنُ ثابتٍ ألا وإنَّ لِكُلِّ أمَّةٍ أمينًا، وأمينَ هذِهِ الأمَّةِ أبو عُبَيْدةَ بنُ الجرَّاحِ"[1].

وفي هذا الحديث لم يُذكر أبو بكر وعمر إلاَّ بالرحمة والشدَّة، وأمَّا عليٌّ فقد ذكر بالقضاء، والقضاء كما هو معلوم لا يقدر عليه إلَّا من جمع كل العلوم وغاص فيها.

وعلى هذا فهذا الرأي مردود.

الثالث: أن ما ذهب إليه جماعة إلى أن الحجة قول الخلفاء الأربعة رَضِـيَ اللَّهُ عَنْهُم فقط.

واسـتدلوا بحديث "فَعَلَيْكُمْ بِسُـنَّتِي وَسُـنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِـدِينَ تَمَسَّـكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ".

قد تكلَّمنا في هذا الدليل في الجزء الثاني من هذه الموسـوعة وقلنا أنَّ سـنة النبي ﷺ تشـمل سـنَّة الخليفة الرَّاشـد، فعندما نتكلَّم عن الخليفة الراشـد وفتواه أصبح الكلام هنا عن سنَّة النبي ﷺ والتي هي أعلى من الإجماع، فسنة الخليفة الراشد فوق الإجماع لاتصـالها بسـنَّة النبيِّ ﷺ، وعلى هذا ففتوى الخليفة الراشـد سـنَّة واجب الاتِّباع، وكنا قد فصلنا هذا في الجزء الثاني من هذه الموسوعة في باب سنَّة الخليفة الراشد.

وعلى هذا فهذا القول مردود أيضا.

---

(1) صحيح على شرط الشيخين: أخرجه الترمذي (3790)، وابن ماجه (154) واللفظ له، وأحمد (12927).

الرابع: أنَّ ما ذهب إليه جماعة إلى أن قول الصحابي إن خالف القياس كان حجة؛ لأنه لا محمل له إلا التوقيف، وذلك القياس والتحكم في دين الله باطل فيعلم أنه لا يقلد إلا توقيفا وإن لم يخالف القياس فلا يكون حجة.

نقول في هذا إنَّ الصحابي لا يخالف قياسا إلَّا بنص صريح، وعلى هذا فلم يكن قوله فتوى ولا اجتهادا، ولكنَّه بلَّغ عن نصٍّ واضح، والكلام هنا عن فتوى الصحابي الاجتهاديَّة، وعلى هذا فدليلهم ليس في محلِّه.

الخامس: أنَّ ما ذهب إليه جماعة إلى أن الصحابي إن كان من أهل العلم والاجتهاد فقوله حجة وإلا فلا.

وهذا رأي حسن موافق للعقل والنقل، فمن المعلوم أنَّه ليس كلُّ الصحابة علماء، وليسوا كلُّهم من أهل الاجتهاد، وأمَّا قول مالك وجماعة من الحنفية، والشافعي في القديم، وأحمد، إلى أن قول الصحابي حجة مطلقاً يجب على المجتهدين من أهل سائر العصور التمسك به، فيريد بذلك علماء الصحابة، وهذا معلوم لا يحتاج إلى نظر فكيف تستفتي من ليس له علم، ولو كان صحابيًّا.

ولعلَّهم يريدون كل صحابي، عالما كان أو غير عالم، فأما العالم منهم فحجة فتواه واضحة، وأما غير العالم، فإنَّ كل الصحابة عدول ويستحيل عليهم أن يفتوا بهوى النفس، وعلى هذا فغير العالم من الصحابة إن كان قد أفتى فقد أفتى من حديث سمعه من النبي ﷺ ولكنَّه لم يصرِّح بالسماع، وهذا معهود على الصحابة معلوم عند أهل الحديث، وأنَّ الكثير من الصحابة يروون الأحاديث دون نسبتها إلى الرسول ﷺ. فإن كان الأمر كذلك وهو كذلك إن شاء الله تعالى، فكل الصحابة أقوالهم حجَّة ولله الحمد، وهذا من فضل الله تعالى على النَّاس أن ترك لهم ذخيرة علميَّة يستعينون بها على المشكلات الشرعية.

ومن الأدلّة على حجيّة فتوى الصحابي:

قول النبي ﷺ: لا تَزالونَ بخَيرٍ ما دامَ فيكُم مَن رآني وصاحَبَني...[1].

السؤال كيف يكون هذا الخير؟

الجواب هو: يكون الخير بالاقتباس من نور علمهم الذي ورثوه عن رسول الله ﷺ، ومن فتاويهم واجتهاداتهم.

وكذلك قوله ﷺ:... وأصحابي أمَنَةٌ لأمَّتِي، فإذا ذهبَتْ أصحابي أتى أمتي ما يوعدونَ[2].

والأمنة أي: آمان للأمَّة، فأصحاب النبي ﷺ هم آمان للأمَّة، ولكن كيف يكون هذا الأمان؟

الجواب: يكون الأمان باتباعهم وتقليدهم، وإن كان التقليد مكروها عندنا، إلَّا أنَّه واجب في حق الصحابة، واتباع فتاويهم واجتهاداتهم.

آراء العلماء في فتوى الصحابي:

وممَّا يدعم اختياري بأنَّ فتوى الصحابي حجَّة واجبة الاتباع ما يلي:

1 – يري الإمام أبو حنيفة النعمان أن فتوى الصحابي وقوله حجة يجب العمل به.

قال أبو حنيفة: إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته فإن لم أجده منه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات عن الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب، وعدد رجالاً قد اجتهدوا فلي أن اجتهد كما اجتهدوا[3].

فمذهب أبي حنيفة هو قبول قول الصحابي مطلقاً سواء كان سنة منقولة عن النبي ﷺ أم كان اجتهاداً منه.

وبذلك يمكن الرد على بعض من يزعم من الحنفية كالكَرْخِي أن أبا حنيفة كان لا يأخذ بقول الصحابي إلا إذا كان معروفاً بنقل سنة النبيﷺ، أما إذا كان اجتهاداً من الصحابي فلا.

(1) صحيح: أخرجه ابن ابي عاصم في السنة 1481، والوادعي في الصحيح المسند 1213، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة، وحسنه ابن حجر في فتح الباري وقال: 7/7.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه 2531، وابن حبان في صحيحه 7249، وصححه الألباني في الصحيح الجامع 6800.

(3) المسودة في أصول الفقه لابن تيمية ص302.

2 – يرى الشافعي الأخذ بقول الصحابة وما أجمعوا عليه بعد الأخذ بالكتاب والسنة، أما ما اختلفوا فيه من أقوالهم، فيقدم أقواها اتصالاً بالكتاب والسنة، فإن لم يتضح ذلك يتبع ما عمل الخلفاء الأربعة.

قال الشافعي: ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلا بإتباعها، فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم، ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فيتبع القول الذي معه الدلالة[1].

وقال أيضاً: لقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم (يعني الصحابة) مرة، ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم[2].

وهذا الرأي للشافعي في القديم والجديد، وقد أخطأ من قال أنَّ الشافعي في الجديد لا يقول بفتوى الصحابي في الجديد، قال ابن القيَّم بعد أن نقل قول الشافعي بحجية فتوى الصاحبي في جديده: ونحن نشهد بالله أنه لم يرجع عنه بل كلامه في الجديد مطابق لهذا موافق له... لأن بعض أصحاب الشافعي خالفوا، وقالوا: ليس هذا قولا للشافعي في الجديد[3].

3 – يرى الإمام مالك الاعتداد بفتوى الصحابي، وأنها سنة يجب العمل بها؛ لكونها حجة.

لذا لم يقتصر في الموطأ على الأحاديث فقط بل ذكر فيه عقب استدلاله بآيات القرآن والأحاديث أقوال وفتاوى الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم، وفتاوى التابعين، والبلاغات، وعمل أهل المدينة[4].

4 – كان الإمام أحمد بن حنبل إذا وجد لبعض الصحابة فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يتجاوزها إلى غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئا يدفعه أو نحو هذا.

---

(1) الأم 7 / 451.

(2) الرسالة للشافعي ص596.

(3) انظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم (٥/ ٥٥٤)، وقد كتب أحد المعاصرين كُتيِّبا جميلا، تحت اسم: الانتصار لحجيَّة قول الصحابة الأخيار، للدكتور: عبد العزيز بن ريس الريِّس. جزاه الله خيرا، فيُرجى مراجعته.

(4) يُنظر: موطأ مالك.

وكان إذا وجد هذا النوع عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم لم يقدم عليه عملا ولا رأيا ولا قياسا، فكانت فتاواه لذلك من تأملها وتأمل فتاوى الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم رأى مطابقة كل منهما على الأخرى ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكاة واحدة حتى إن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان، وكان تحريه لفتاوى الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم كتحري أصحابه لفتاواه ونصوصه بل أعظم حتى إنه ليقدم فتاواهم على الحديث المرسل.

فإذا اختلف الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول[1].

فكما ترى فعلى الصحيح من أقول أئمَّة الفقه الأربعة أنَّهم يعتدون بفتوى الصحابي بل هي حجَّة عندهم.

وعلى هذا فنرى أنَّ الحجَّة في فتوى الصحابي العالم ويُستأنس بقول الصحابي غير العالم، أو يُعزز به قولا آخر، وإن الصحابة أهل الفتوى يزيد عددهم عن المائة والثلاثين.

يقول ابن حزم الظاهري: لم ترو الفتيا في العبادات والأحكام إلا عن مائة ونيف وثلاثين منهم فقط من رجل وامرأة بعد التقصي الشديد[2].

(1) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لعبد القادر بن بدران الدمشقي ص115 ، 116 ط مؤسسة الرسالة.

(2) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 5 / 87 ط دار الحديث ، القاهرة.

المفتون من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم على طبقات ثلاثة:

الطبقة الأولى: المكثرون من الفتيا من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم وعددهم سبعة، وهم: أم المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، وابنه عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، عبد الله بن العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْه.

قال ابن حزم: يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم سفر ضخم، وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون فتيا عبد الله بن العباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في عشرين كتاباً.

الطبقة الثانية: المتوسطون في الفتيا من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم وهم:

أم المؤمنين أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، أبو سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عبد الله بن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أبو موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، سلمان الفارسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْه جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، معاذ بن جبل رَضِيَ اللَّهُ عَنْه وأبو بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْه.

فهم ثلاثة عشر فقط يمكن أن يجمع من فتيا كل امرىء منهم جزء صغير.

ويضاف أيضاً إليهم: طلحة بن عبيد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، الزبير بن العوام رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، عبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، عِمْرَان بن حُصَيْن رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، وأبو بَكْرَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، عبادة بن الصامت رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

الطبقة الثالثة: المقلُّون من الفتيا من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم وهم:

وهم الباقون، لا يروي الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان والزيادة اليسيرة على ذلك فقط، يمكن أن يجمع من فتيا جميعهم جزء صغير فقط بعد التقصي والبحث وهم: أبو الدرداء، أبو اليسر، أبو سلمة المخزومي، أبو عبيدة بن الجراح ، سعيد بن زيد، الحسن والحسين ابنا علي بن أبي طالب، النعمان بن بشير، أبو مسعود، أبي بن كعب، أبو أيوب، أبو طلحة، أبو ذر، أم عطية، صفية أم المؤمنين، حفصة أم المؤمنين، أم حبيبة أم المؤمنين، أسامة بن زيد، جعفر بن أبي طالب، البراء بن عازب، قَرَظة بن كعب، أبو عبد الله البصري، نافع أخو أبي بكرة لأمه، المقداد بن الأسود، أبو السنابل بن بعكك، الجارود العبدي، ليلى بنت قائف، أبو محذورة، أبو شريح الكعبي، أبو برزة الأسلمي، أسماء بنت أبي بكر، أم شريك، الحولاء بنت تويت، أُسَيْد بن الحُضَيْر، الضحاك بن قيس، حبيب بن مسلمة، عبد الله بن أنيس، حذيفة بن اليمان، ثُمامة بن أُثَال، عمار بن ياسر، عمرو ابن العاص، أبو الغادية الجهني السلمي، أم الدرداء الكبرى، الضحاك بن خليفة المازني، الحكم ابن عمرو الغفاري، وابصة بن معبد الأسدي، عبد الله بن جعفر، عوف بن مالك، عدي بن حاتم، عبد الله بن أبي أوفى، عبد الله بن سلام، عمرو بن عَبْسة، عتاب بن أسيد، عثمان بن أبي العاص عبد الله بن سَرْجِس، عبد الله بن رواحة، عَقِيْل بن أبي طالب، عائذ بن عمرو، أبو قتادة، عبد الله ابن مَعْمَر العدوي، عمير بن سعد، عبد الله بن أبي بكر الصديق، عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق، عاتكة بنت زيد بن عمرو، عبد الله بن عوف الزُّهْرِي، سعد بن معاذ، أبو منيب، سعد بن عبادة، قيس بن سعد، عبد الرحمن بن سهل، سَمُرَة بن جُندُب، سهل بن سعد الساعدي، معاوية بن مُقَرِّن، سويد بن مقرن، معاوية بن الحكم، سهلة بنت سهيل، أبو حذيفة بن عتبة، سلمة بن الأكوع، زيد بن

أرقم، جَرِيْر بن عبد الله البِجَلِي، جابر بن سـمرة، جويرية أم المؤمنين، حسـان بن ثابت، حبيب بن عدي، قدامة بن مَظْعون، عثمان بن مظعون، ميمونة أم المؤمنين، مالك بن الحُوَيْرث، أبو أمامة الباهلي، محمد بن مسلمة، خباب بن الأرت، خالد بن الوليد، ضـمرة بن العِيصِ، طارق بن شـهاب، ظَهِير بن رافع، رافع بن خَدِيْج، فاطمة بنت رسول الله ﷺ، فاطمة بنت قيس، هشام بن حكيم بن حزام، أبوه حَكِيم بن حِزَام، شُرَحْبِيل بْن اَلسِّمْطِ، أُمّ سُلَيْم، دِحْيَة ابن خليفة الكلبي، ثابت بن قيس بن الشماس، ثَوْبَان مولى رسول الله ﷺ، المغيرة بن شُعبة، بُرَيْدَةَ ابن الْحُصَيْب الْأَسْلَمِيّ، رُوَيْفِع بْن ثَابِت، فضالة بن عبيد، أبو محمد مسعود بن أوس، زينب بنت أم المؤمنين أم سلمة، عتبة بن مسعود، بلال المؤذن، مِكْرَز بْن حَفْص، عرفة بن الحارث، سَيَّار ابن رَوْح، أو روح بن سيار، أبو سعيد بن الْمُعَلَّى، العباس بن عبد المطلب، بُسْر بن أبي أرطاة، ويقال: بُسْرَة بن أَرْطَاةَ، صُهَيْب بن سِنَان، أم أيمن، أم يوسف، ماعز، الغَامِدية، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم أجمعين[1].

فكلٌّ من سبق ذكرهم هم من أهل العلم الفتيا، فإن وجت فتوى لأحد من هؤلاء في مسألة فالأخذ بها لازم.

وبه يرى ابن القيِّم رحمه الله تعالى، وقد أبدع في كتابه إعلام الموقعين في بيان وجوب اتِّباع الصحابة في أقوالهم وأفعالهم وغير ذلك، ونذكر شيأ من ذلك اختصارا.

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 5 / 87 : 89 بتصرف.

قال ابن القيم رحمه الله تعالى:

الأدلَّة على أنَّ اتِّباع الصحابة واجب:

فأمَّا الأوَّل فمن وجوه أحدها ما احتج به مالك وهو قوله تعالى: { وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ}[التوبة: 100]، فوجه الدلالة أن الله أثنى على من اتبعهم فإذا قالوا قولا فاتبعهم متبع عليه قبل أن يعرف صحته فهو متبع لهم فيجب أن يكون محمودا على ذلك وأن يستحق الرضوان...[1].

ثمَّ ذكر رحمه الله تعالى اعتراضات من باب "أرأيت" وأجاب عليها بالدليل النقلي والعقلي.

ويستغرب المسلم من ردِّ بعض أهل الأهواء لفتوى الصحابي ويقدم عليها القياس أو الرأي، ومن باب ثاني تجده يعتمد على تفسير الصحابي للقرآن، بل برأي الصحابي في تفسير القرآن، فتراه لا يقبل رأي الصحابي في الفتوى ويقبل رأيه في التفسير، وهذا من العجائب، حيث أنَّه أنزل تفسير القرآن منزلة تحت الفتوى الفقهيَّة، وكأنَّ الفتوى عندهم ليست من القرآن والسنَّة، وهذا دليل على أنَّ هؤلاء يستعملون عقولهم في المسائل الفقهية أكثر ممَّا يستعملون النقل، وإلَّا فكما أخذوا رأي الصحابي في التفسير فبالعقل يجب أن يُؤخَذَ بفتواه في المسائل الفقهيَّة.

ونخلص من هذا الباب أنَّ فتوى الصحابي حجَّة بعد الكتاب والسنَّة والإجماع، ومنهم من جعل فتوى الصحابي بعد الكتاب والسنَّة، ولكنَّنا نقدم الإجماع على فتوى الصحابي لأنَّ الإجماع على درجات وأعلاه إجماع الصحابة وهذا لا يقدم عليه فتوى الصحابي بحال.

وأمَّا فتاوي التَّابعين وأتباعهم، فهي حجَّة عند البعض، وهي ليست حجَّة بل يستأنس بها عن البعض الآخر، لكن إذا تعارضت فتاوي التَّابعين وأتباعهم مع فتاوي من بعدهم قدَّمت فتاوي التابعين، هذا لفضيلة عصرهم الذهبي، وسنتحدَّث عن هذا في بابه.

ولا بأس في أن نفتح باب في ذكر المفسرين من الصحابة ودرجاتهم، لعلَّنا نُعطي هؤلاء القوم قدرهم، وننزلهم منزلتهم التي أنزلها الله تعالى لهم.

---

(1) للمزيد والتوسُّع، يُنظر: اعلام الموقعين لابن القيم ج 4 ص 123 – 148.

المفسرون من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم:

اشتهر بالتفسير من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم عشرة: الخلفاء الأربعة، وابن مسعود، وابن عباس، وأُبَىّ بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير.

أما الخلفاء الأربعة: فأكثر من روي عنه منهم علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْه؛ لتفرغه عن مهام الخلافة مدة طويلة، دامت إلى نهاية خلافة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، وتأخر وفاته إلى زمن كثرة فيه حاجة الناس إلى مَن يُفسِّر لهم ما خفي عنهم من معاني القرآن، وذلك ناشئ من اتساع رقعة الإسلام، ودخول كثير من الأعاجم في دين الله، مما كاد يذهب بخصائص اللغة العربية.

والرواية عن أبي بكر وعمر وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم قليلة جداً؛ لتقدم وفاتهم، واشتغالهم بمهام الخلافة والفتوحات، أضف إلى ذلك وجودهم فى وسط أغلب أهله علماء بكتاب الله، واقفون على أسراره، عارفون بمعانيه وأحكامه، مكتملة فيهم خصائص العروبة، مما جعل الحاجة إلى الرجوع إليهم في التفسير غير كبيرة.

وكذلك كثرت الرواية في التفسير عن عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأُبَىّ بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم؛ لحاجة الناس إليهم، ولقوتهم في اللغة العربية، وإحاطتهم بمناحيها وأساليبها، وعدم تحرجهم من الاجتهاد وتقرير ما وصلوا إليه باجتهادهم، ومخالطتهم للنبي ﷺ مخالطة مكَّنتهم من معرفة الحوادث التي نزلت فيها آيات القرآن، ويستثنى من ذلك ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فإنه لم يلازم النبي ﷺ في شبابه؛ لوفاة النبي ﷺ، لكنه لازم كبار الصحابة، يأخذ عنهم ويروى لهم.

فابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْه روي عنه أكثر مما روي عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْه.

وأما ابن عباس رَضِـــيَ اللَّهُ عَنْه فهو ترجمان القرآن، وقد ورد عنه في التفســـير ما لا يحصـى كثرة، وفيه روايات وطرق مختلفة، والتفاسـير الطوال التي أسـندوها إليه غير مرضية ورواتها مجاهيل كتفسير جويبر عن الضحاك عنه،

وأما أبي بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْه، فعنه نسـخة كبيرة يرويها أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عنه، وهذا إسناد صحيح.

وقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم منها كثيراً، وكذا الحاكم في مسـتدركه وأحمد في مسنده.

أما بقية العشـرة وهم: زيد بن ثابت، وأبو موسـى الأشـعري، وعبد الله ابن الزبير، فهم وإن اشتهروا بالتفسير إلا أنهم قلَّت عنهم الرواية ولم يصلوا في التفسير إلى ما وصل إليه هؤلاء الأربعة المكثرون.

وقد ورد عن جماعة من الصـــحابة غير هؤلاء اليســـير من التفســـير كأنس وأبي هريرة وابن عمر وجابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم.

وورد عن عبد الله بن عمرو بن العاص رَضِـيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أشـياء تتعلق بالقصـص وأخبار الفتن والآخرة وما أشبهها بأن يكون مما تحمله عن أهل الكتاب[1].

---

(1) الإتقان في علوم القرآن للسـيوطي 2 /493 : 498 ط دار الفكر ، التفسـير والمفسـرون للدكتور محمد حسين الذهبي 2 / 13 .

آراء العلماء في تفسير الصحابي:

ذهب الحاكم النيسابوري إلى أن تفسير الصحابي مرفوع وعلل ذلك قائلاً: ليعلم طالب هذا العلم أن تفسير الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عند الشيخين حديث مسند[1].

وخصص ابن الصلاح والنووي ما ذهب إليه الحاكم بأمرين:

أ – تفسير يتعلق بسبب نزول آية كقول جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: كَانَتِ الْيَهُودُ تَقُولُ: إِذَا أَتَى الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ مِنْ دُبُرِهَا فِي قُبُلِهَا كَانَ الْوَلَدُ أَحْوَلَ فَنَزَلَتْ {نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ}[البقرة : 223][2].

ب – ما لا يمكن أن يؤخذ إلا عن النبي ﷺ ولا مدخل للرأي فيه.

وما عدا هذين الأمرين فموقوف[3].

قال الحاكم: ومن الموقوفات ما حدثناه أحمد بن كامل بسنده عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْه في قوله تعالى: {لَوَّاحَةٌ لِلْبَشَرِ}[المدثر: 29]، قال: تلقاهم جهنم يوم القيامة فتلفحهم لفحة فلا تترك لحما على عظم إلا وضعت على العراقيب.

قال: وأشباه هذا من الموقوفات تعد في تفسير الصحابة، فأما ما نقول في تفسير الصحابي مسند فإنما نقوله في غير هذا النوع... ثم ذكر حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْه السابق وقال: هذا الحديث وأشباهه مسندة عن آخرها وليست بموقوفة فإن الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل فأخبر عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا وكذا فإنه حديث مسند[4].

فالحاكم أطلق في المستدرك، وخصص في علوم الحديث فاعتمد الناس تخصيصه.

(1) المستدرك على الصحيحين 2 / 284 .
(2) أخرجه البخاري 3 / 148 ح(4528) ، ومسلم 10 / 8 ح(1435){117 ، 118} واللفظ له .
(3) تدريب الراوي ص 122 ، 123 .
(4) معرفة علوم الحديث ص20

ولا إشكال عند أهل العلم في تفسير الصحابي برأيه في القرآن، فكما تقدَّم، فغالب أقوال الصحابة إمَّا منسوبة للرسول ﷺ دون أن يُصرح الصحابي بذلك، أو من اجتهاده الخاص، أو ما تلقاه من أخبار أهل الكتاب، في ما عدا الأحكام الشرعية، وهذا لا إشكال فيه، لقوله ﷺ: "بَلِّغُوا عَنِّي ولو آيَةً، وَحَدِّثُوا عن بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ، وَمَن كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"(1).

ونخرج من باب فتوى الصحابي، بأنَّ فتوى الصحابي حجَّة، وتفسيره حجَّة، وليعلم من لا علم له، أنَّه لولا صحابة رسول الله ﷺ لما وصل إلينا علم ولا علمنا الباء من التاء لا من القرآن ولا من الحديث، وقد أكثر الشوكاني رحمه الله تعالى وبالغ في ردِّ أقوال الصحابة، وقال كلاما ليس في محله، من ذلك قوله رحمه الله تعالى: والحق أنَّه ليسي بحجَّة (أي: قول الصحابي) فإنَّ الله تعالى لم يبعث إلى هذه الأمَّة إلَّا نبيًّا واحدًا محمد ﷺ، وليس لنا إلَّا رسول واحد وكتاب واحد، وجميع الأمَّة مأمور باتِّباع كتابه وسنة نبيِّه ﷺ، ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك، فكلُّهم مكلَّفون... إلى أن قال: فمن قال إنَّه تقول الحجَّة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لا يثبت، وأثبت في هذه الشريعة الإسلامية شرعا لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقوُّل بالغ... ويسترسل الشوكاني رحمه الله تعالى ويكرر ويعيد بقوله: اعرف واحرص عليها، فإنَّ الله لم يجعل إليك وإلى سائر هذه الأمة إلَّا رسولا واحدا...(2).

ومن قوله رحمه الله تعالى "ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم" يتبيَّن لنا خطأ الشوكاني، فالفرق بينهم عظيم مع أنَّ كلهم مكلّف، وقد سبق وبينَّا أنَّ جل فتاوي الصحابة هي مرفوعة دون نسبتها للنبي ﷺ، أو أنه قياس قاسوه، وقياس الصحابي أولى من قياس من بعده.

---

(1) أخرجه البخاري 3461.

(2) إرشاد الفحول 214.

ومن قوله " فمن قال إنَّه تقوم الحجَّة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ وما يرجع إليهما، فقد قال في دين الله بما لا يثبت" يتبيَّن لنا أنَّ الشوكاني وضع فتوى الصحابي قرينة للكتاب والسنَّة ثمَّ حكم عليها، والأمر ليس كذلك، بل فتوى الصحابي حجة في مرتبته الخاصَّة وهي الدرجة الرابعة بعد الكتاب.

ولا شكَّ أنَّ هذه مغالاة في ردِّ أقوال الصحابة، ومن الواجب علينا أنَّ نقول: أنَّ الأئمَّة الأعلام (كما أشرنا سابقا) عندما اتبعوا أقوال الصحابة لم يجعلوا رسالة لغير النبي ﷺ، ولم يعتبروا الحجة في غير الكتاب والسنة، فهم مع اقتباسهم من أقوال الصحابة مستمسكون أشد الاستمساك بأنَّ النبيَّ ﷺ واحد، والسنة واحدة والكتاب واحد، ولكنَّهم وجدوا أنَّ هؤلاء الصحابة هم الذي تلقول الكتاب من فيه رسول الله ﷺ وما أُشكل عليهم من فهمه تلقوا تفسيره من النبي ﷺ، وكان الصحابي منهم إن لم يروي عن النبي ﷺ فإنه يروي عن صحابي آخر، وهل يتوقَّع سنيٌّ أنَّ الصحابة رضوان الله عليهم سيقولون في شرع الله تعالى بقيلهم؟ لا والله، بل هو نقل من رسول الله ﷺ على أفواههم دون نسبته إليه كعادة رواياتهم، أو اجتهاد منهم بقياس فرع على أصل، إن قال القائل: قياسهم هو محل النزاع فكيف يكون حجَّة، نقول له فقياسك أنت وكل علماء الأرض من بعدهم أولى بالردِّ إن كنَّا سنردُّ قياس الصحابة، وكذا إن تكلَّم على اجتهادهم، فالأمر على حالين إمَّا أن تجتهد أنت في المسألة وإمَّا أن يجتهد فيها الصحابي، فانظر لقدرك ومقامك واحكم بنفسك على نفسك، فإن كنت ترى أنَّ قياسك أو قياس أي عالم مهما كان، أو اجتهادك أو اجتهاد أي عالم مهما كان أولى من قياس واجتهاد الصحابة، فنقول لك: لقد أخطأت الطريق فارجع...

ثمَّ تصوَّر لو أنك قدمت قياس عالم على قياس صحابي، ثمَّ تبينَّ أنَّ قياس الصحابي الذي رأيته أنت ولم تقبله، لم يكن قياسا أصلا بل هو نصّ نبويٌّ حكم به الصحابيُّ

دون نسبته إلى النبي ﷺ كعادة الصحابة، فكيف يكون حالك وأنت ترد أحكام النبي ﷺ؟ ولقد أطلت الكلام في فتوى الصحابي، لهول المسألة، فإنَّ الضلال يبدأ من نقطة سوداء حتى يُمسي ظلاما حالكا، وإني حاولت جاهدا في كل مؤلفات أن أعطي الصحابة حقَّهم وأنزلهم منزلتهم التي أنزلهم الله تعالى فيها، وأسأل الله تعالى أن أكون قد بلغت شيأ ممَّا يوفي قدرهم وعلمهم، وأخيرا يحب أن تعلم، أنَّ الرسول ﷺ هو مبلِّغ عن ربّه تعالى، وأنَّ الصحابة هم المبلِّغون عن الرسول ﷺ، فلا مجال لك ولا حلَّ عندك لبلوغ حكم شرعي إلَّا عن طريق الصحابة أحب من أحبَّ وكره من كره، فإمَّا أن تتوصل إلى الحكم النبوي فيكون الصحابي فاصلة بينك وبين الحكم، وإمَّا أن تتوصل لحكم في القرآن فيكون الصحابي هو أصل سند القرآن، وإمَّا أن تريد تفسيرا لآية فستجد الصحابة هم الذي فسروا الكتاب، وإمَّا أن تجتهد فستجهم قد سبقوك في المسألة كما سبقوك في الفضل والعلم والمنزلة والتبشير وغير ذلك... فاعرف قدرهم وعِلمهم ومنزلتهم واتَّبعهم واقتدِ بهم وبهديهم واسلك سبيلهم وقلدهم، فإنَّا كرهنا التقليد إلَّا لصحابة الحبيب ﷺ ففي اتِّباعهم النجاة، والتمس فتواهم واجتهادهم

واسمع فإنَّ للأصحاب جـزمًا * فضائلَ جـمـَّةٍ ثبتت يقيـنـَا
فقد كانوا بنص الوحي عـــونًا * لخيْرِ الخـلق أيضا نـاصـرينَا
وهم وزراءُ أحمد خيرُ صحب * وما غفلوا عن الخيرات حينا
وقد عبدوا الإلهَ الحقَّ صـدقًا * فكانوا مخلِصين ومخلَصيـنَا
وقد لبسُوا التقى ثوبًا جميــلًا * فصاروا قــــدوةً للصالحيـنَا
وهم حقًّا وعاة العلم كانـــوا * وهم صدقًا نجوم السالكيـنَا
وأوصانا النبيُّ ﷺ بهم جميـعًا * وحـرَّم سبَّـهم وتلا اليـميـنَا
وأعقبهُ بأن لهـــــم مقـــامًا * ولن يـرقـاه خيرُ المُنْـفِقـينَا

وآخر ما أستدل به على حجيَّة فتوى الصحابي هو قوله النبي ﷺ: "مَن أَطاعَ أَمِيري فقد أَطاعَني، ومَن أَطاعَني فقد أَطاعَ اللهَ عزَّ وجلَّ"[1].

هذا وبي مفهوم المخالفة: من عصى أميري فقد عصاني، ومن عصاني فقد عصا الله تعالى.

وأمراء النبي ﷺ هم أصحابه، وهم علينا أمراء وأساتذتة، ألم يقل النبي ﷺ:"تسمعون ويُسمع منكم، ويُسمع ممن سمع منكم"[2].

فما الفائدة من هاذين الحديثين إن كان الخروج على فتواهم جائزة؟

ولكنَّ الحقَّ أنَّهم أمراء علينا أساتذة لنا، نسمع منهم كما سمعوا من نبينًا، فمن أطاعهم فقد أطاع النبي، ومن عصاهم فقد عصى النبي ﷺ.

وهو الحال نفسه على التابعين لقوله ﷺ: "ويُسمع ممن سمع منكم".

فالحذر الحذر من الخروج على فتاوي ومذهب خير العصور، فما ترك منهجهم مسلم إلَّا ضلَّ، وما ترك فتواهم مسلمٌ إلَّا ابتدع في دين الله ما لم ينزل الله به سلطان، واعلم أنَّ أوَّل الضلال المخالفة، وأنَّ أوَّل طريق النجاة هو الاتباع، وأنَّ العقول النيِّرة والقلوب السليمة تعلم بالفطرة أنَّ السلامة في ما عندهم لا في ما عندنا، فلو كانت آراؤنا خير من آرائهم، لكنَّا في مكانهم وكانوا في امكنتنا، ولكنَّهم خير الخلق بعد الأنبياء وأتباعهم خير الخلق بعد الصحابة، ويفهم هذا كل من له لب سليم، وعقل واع يرد الحق ويريد النجاة.

---

(1) أخرجه البخاري (7137)، ومسلم (1835)، والنسائي (4193)، وابن ماجه (3)، وأحمد (7334) واللفظ له.

(2) صحيح: أخرجه أبو داود (3659)، وأحمد (2947)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، وقال البزار في البحر الزخار 266/11: روي من وجه آخر، وهذا الإسناد أحسن من الإسناد الذي يروى في ذلك، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة 1784.

الباب الثاني

{اتفاق فتوى بعض علماء التابعين على المسألة الواحدة}

الفصل الأوَّل: تعريف التابعي

التابعي لغة:

من: تبعَ يَتبَع، تَبَعًا وتُبوعًا، فهو: تابِع، والمفعول مَتْبوع، تقول: تبعهُ أي: لحِقه، أو تلاه[1]، والتابع: التالي واللاحق: والتابع: الخادم[2].

التابعي اصطلاحا:

أمَّا التَّابعي اصطلاحا فهو: من لقيَ الصَّحابة وهو مسلم ومات على ذلك، ولم يلحق بعصر النبوَّة.

أو تقول: التَّابعي هو من صحب الصَّحابي وهو مسلم ومات على ذلك.

وقيل: هو من لقيَ الصَّحابيَّ ولو كان غير مؤمن بالنبي ﷺ ومات على الإسلام.

وهم ثلاث طبقات: أكابر التَّابِعِين، وأوَاسِط التَّابِعِين، وأصاغر التَّابِعِين.

فمن أكابر التابعين: الأسود بن يزيد النخعي (75 هـ)، وسعيد بن المسيب (93 هـ).

ومن أواسط التابعين: القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (106هـ)، والحسن البصري (110هـ)، ومحمد بن سيرين (110هـ).

ومن أصاغر التابعين: إسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص الزهري (134هـ)، وموسى بن عقبة (141هـ)[3].

---

(1) المعجم الغني.

(2) المعجم الوسيط.

(3) يُنظر: معرفة علوم الحديث للحاكم ص: 46، ونزهة النظر لابن حجر ص: 113، وتدريب الراوي للسيوطي 1/219-220، والبحر المحيط للزركشي 6/200، وحاشية العطار على شرح المحلي 2/198.

تعريف أتباع التابعين:

تابع التابعي هو من لقي التابعي مؤمنا بالنبي ﷺ ومات على الإسلام.

وهذا القسم من التَّابعين هو ليس من أكابر التابعين ولا من أواسطهم ولا من أصاغرهم، ولم يلقى الصَّحابة ولم يرهم، ولكنَّه لقيَ التابعين، وهذا النوع من التَّابعين وجب ذكرهم لأنَّه من العصور الذهبيَّة الثَّلاثة، وهم عصر الرسول ﷺ وصحابته، وعصر التَّابعين، وعصر أتباع التابعين.

فعن عمران بن الحصين رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ – قالَ عِمْرانُ: فَما أدْرِي: قالَ النبيُّ ﷺ بَعْدَ قَوْلِهِ مَرَّتَيْنِ أوْ ثَلاثًا – ثُمَّ يَكونُ بَعْدَهُمْ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ ولا يُسْتَشْهَدُونَ، ويَخُونُونَ ولا يُؤْتَمَنُونَ، ويَنْذُرُونَ ولا يَفُونَ، ويَظْهَرُ فِيهِمُ السِّمَنُ[(1)].

وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ. قالَ إبْرَاهِيمُ: وَكَانُوا يَضْرِبُونَنَا علَى الشَّهَادَةِ، وَالعَهْدِ[(2)].

قال النووي رحمه الله تعالى:

الصَّحِيحُ أَنَّ قَرْنَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الصَّحَابَةُ، وَالثَّانِي: التَّابِعُونَ، وَالثَّالِثُ: تَابِعُوهُمْ[(3)].

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى:

قَوْلُهُ: (ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ) أَيِ الْقَرْنُ الَّذِي بَعْدَهُمْ، وَهُمُ التَّابِعُونَ، (ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ) وَهُمْ أَتْبَاعُ التَّابِعِينَ[(4)].

وأمَّا تبع أتباع التَّابعين: وهم الجيل الرابع، فلم يدركوا العصور الذهبيَّة، فليس لهم شرف تلك العصور على الراجح.

---

(1) أخرجه البخاري 2651، ومسلم 2535.

(2) أخرجه البخاري (3652)، ومسلم (2533).

(3) شرح النووي على مسلم 85/16.

(4) فتح الباري 6/7.

تعريف المخضرم:

المخضرم لغة:

اسم المفعول من خَضرَمَ، وهو من لم يختن، أو من أدْرك الجَاهِلِيَّة وَالإِسْلَام، أو من أدرك عهدين مُطلقًا، وَيُقَال: فلَان مخضرم إِذا كَانَ أسود وَأَبوهُ أبيض، والدعي والناقص الحسب، وَمن اللَّحْم مَا لَا يدرى أَمن ذكر هُوَ أم من أُنْثَى، وَمن الطَّعَام الَّذِي لَيْسَ بحلو وَلَا مر[1].

وجاء في تاج العروس: والمُخَضْرَم بِفَتْح الرَّاءِ: مَنْ لَمْ يَخْتَتِن[2].

والمُخضرمون جمع مُخَضرَم، وهو اسم مفعولٍ من خضرَم، ومصدره: خَضْرمة، والخَضرمة في اللغة: القطع وجعل الشّيء بين هذا وهذا، أي مترددًا بين أمرين، وخَضْرَمَ الأُذُنَ: أي قطع طَرَفَها أَو نِصْفَها وأَزَالَه أَو تَرَكَهُ يَتَذَبْذَبُ، وفي الحديث: أن النّبي ﷺ قام يخطب النّاس يوم النَّحْر على ناقة حمراء مُخَضْرَمَة[3].

وعلى هذا يظهر لنا أنَّ المخضرم لغة وهو: كلُّ شيء مختلط.

المخضرم اصطلاحا:

كلمة المخضرم، يختلف معناها عند أهل الحديث عمَّا يذكره أهل اللغة في كتبهم، فاللغويون يعنون به من أدرك الجاهلية والإسلام بغض النظر عن كونه صحابيا أم لا، كقولهم: المَاضي نِصْفُ عُمْره فِي الجَاهِلِيَّة ونِصْفُه فِي الإِسْلام، أَو مَنْ أَدْرَكَهُما، أَو شَاعِر مُخَضْرم أَدْرَكَهُمَا، كَلَبِيد[4].

وأما المحدثون فيعنون به طائفة ممَّن أدركوا الجاهلية وحياة الرسول ﷺ ولا صحبة لهم.

قال ابن الصلاح: الْمُخَضْرَمُونَ مِنَ التَّابِعِينَ: هُمُ الَّذِينَ أَدْرَكُوا الْجَاهِلِيَّةَ، وَحَيَاةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَأَسْلَمُوا، وَلَا صُحْبَةَ لَهُمْ، وَاحِدُهُمْ مُخَضْرَمٌ بِفَتْحِ الرَّاءِ كَأَنَّهُ خُضْرِمَ أَيْ قُطِعَ عَنْ نُظَرَائِهِ الَّذِينَ أَدْرَكُوا الصُّحْبَةَ وَغَيْرَهَا[5].

---

(1) المعجم الوسيط.

(2) تاج العروس للزبيدي.

(3) رواه أحمد.

(4) يُنظر معاجم اللغة.

(5) مقدمة ابن الصلاح 179.

وقال السيوطي:

وَمِنْهُمُ الْمُخَضْرَمُونَ مُدْرِكُ * نُبُوَّةٍ وَمَا رَأَى مُشْتَرَكُ[1].

قال العراقي: المخضرم متردِّدٌ بين الصحابة لأنَّه أدرك زمن الجَّاهلية والإسلام وأسلم، وبين التَّابعين لعدم لقياه للرسول ﷺ فهو متردِّدٌ بين أمرين[2].

وتعريف الحافظ العراقي أولى من تعريف ابن الصلاح، لأنَّ المخضرم هو متردِّد بين الصحابة والتَّابعين، وهذا إن لم يمنعه عارض عن لقاء رسول الله ﷺ كالقتل والحبس وغيره، فإن أُحصر عن لقياهُ فهو صحابي قطعا لقوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا}[البقرة: 286]، وقياسا على قوله سبحانه: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ}[البقرة: 196]، وقول النبي ﷺ: "إنَّما الأعْمالُ بالنِّيّاتِ، وإنَّما لِكُلِّ امْرِئٍ ما نَوَى"[3].

قال ابن حجر بعد أن عرَّف الصحابي ثم شرح التعريف وفيه: فيدخل في من لقيه من طالت مجالسته له أو قصرت، ومن روى عنه أو لم يروِ، ومن غزا معه أم لم يغزُ، ومن رآه رؤية ولم يجالسه، ومن لم يره لعارض كالأعمى...[4].

وعلى هذا فمن عرضه عارض عن لقاء الرَّسول ﷺ فقد فاز بشرف الصُّحبة إن شاء الله تعالى، ولنا بحث يحكي خضرمة أصمحة النجاشي ونخرجه به إن شاء الله تعالى من الخضرمة إلى الصحبة، وأسميته "أصمحة بين الخضرمة والصحبة".

من أشهر المخضرمين:

الأحنف بن قيس التّميمي السّعدي، وأسلم العَدوي مولى عمر بن الخطّاب، والأسود بن هلالٍ المُحاربيّ. والأسود بن يزيد النّخعي، وأفلح مولى أبي أيّوب الأنصاريّ، وأويس بن عامر القَرَنيّ، والرّبيع بن خُثَيم الكوفيّ، وخالد بن خُويلد الهُذليّ، وزِرُّ بن حبيش الأسديّ الكوفي، وزيد بن وهب الجُهنيّ الكوفيّ، وسعدُ بن إياسٍ الشّيباني الكُوفي. وكذلك: سُويد بن غَفَلة الكِندي، قدم المدينة يوم دفن النّبيّ ﷺ وكان مُسلمًا في حياته، والظاهر في هذا والله أعلم أنه فاز بشرف الصحبة.

---

(1) ألفية السيوطي في علم الحديث.

(2) التقييد والإيضاح ص: 323.

(3) رواه البخاري 1.

(4) الإصابة في تمييز الصحابة 1/4.

وأبو مُسلم الخَولانيّ عبد الله بن ثوب، وعبدُ خير بن يزيد الهَمدانيّ أبو عمارة الكُوفي، وعبد الرّحمن بن ملّ أبو عُثمان النّهدي، وعُبيدة بن عمرو السّلماني، وقيسُ بن أبي حازمٍ البجلي، ومالك بن الحارث النّخعي، ومسروق بن الأجدع الهمداني الوادعيّ، وأبو الأسود الدُّؤلي ظالم بن عمرو، وأبو وائل شقيق بن سلمة الأسدي[1].

وعلى ما سبق فيُمكن عدُّ المخضرم بأنَّه أعلى من التابعي وأقل رتبة من الصحابي.

---

(1) يُنظر: تيسير علوم الحديث للطحان ص: 248، ولطائف الرواة المخضرمين، ومطوَّلات علوم الحديث.

الفصل الثاني: فضل التابعين

يجب أن يُعلم أنَّ الله تعالى قد أثنى على التابعين في كتابه الكريم بعد ثنائه على الصحابة الكرام، فقال تعالى: {وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ}[التوبة:100]، فاشتملت الآية الكريمة على أبلغ الثناء من الله رب العالمين على السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان، حيث أخبر تعالى أنه رضي عنهم ورضوا عنه بما أكرمهم به من جنات النعيم[1].

وذكر العلامة الشنقيطي رحمه الله تعالى[2] أن الذين اتبعوا السابقين بإحسان يشاركونهم في الخير كقوله تعالى: {وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ}[الجمعة:3].

وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا}[الحشر:10].

وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُواْ مِن بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَئِكَ مِنكُمْ} [الأنفال:75].

وقال الشيخ حافظ الحكمي[3] رحمه الله تعالى معلقاً على هذه الآية: "وقد رتب الله تعالى فيها الصحابة على منازلهم وتفاضلهم، ثم أردفهم بذكر التابعين في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ جَاؤُوا مِن بَعْدِهِمْ}.

---

(1) يراجع: تفسير القرآن العظيم 331/2.
(2) أضواء البيان 474/2.
(3) معارج القبول 486/2.

فهذه خصوصية خصَّ الله تعالى بها عصورا ذهبية ثلاثة أخبر عنها النبي ﷺ في مواضع كثيرة مثنيا على أهلها المؤمنين أو واعد لهم بالخيرات والنَّعيم، فبين طيَّات العصور والأزمان ميَّز الله تعالى عصورا ثلاثة بالفضل والخيرية، وهم عصر الرسول ﷺ وصحابته، وعصر التابعين، وعصر تابعيهم، لقوله صلى الله عليه وسلم: "خيرُكم قرني ثم الذينَ يلونَهم ثم الذين يلونهم ثم يخلفُ قومٌ تسبقُ شهاداتُهم أيمانَهم وأيمانُهم شهاداتَهم" فهذه الخيرية على حسب درجاتها ميزة لا يصل إليها أحد من البشر بمجرد عمل يعمله، فمن ميَّزهم الله تعالى بتلك الميزة هم مختارون من أرحام النساء وأظهر الرجال من بين الخلق وبين العصور، ليكون منهم أصحاب لرسول الله ﷺ وليكون منهم تلاميذ لأصحاب رسول الله ﷺ وليكون لهم تلاميذ لأصحاب أصحاب رسول الله ﷺ فطوبى لمن عرف قدرهم وأتَّبعهم وعظَّمهم، فالفرد المؤمن العدل من هذه الأجيال الثلاثة على اختلاف مراتبهم ودرجاتهم بأمَّة ممن هم بعدهم، وهذا مجمع عليه ولا خلاف فيه، فيُستغرب بعدها أن توضع قواعد في علم المصطلح، بأن يكون الحديث الغرب مثلا: هو من رواه فرد في إحدى طبقات السند، فتنظر من هو هذا الفرد فتجده صحابيا أو تابعيا أو تابع التابعي، أفلا يعلم من وضع هذه القواعد أنه توجد قاعدة تنفي كل هذا، وهي: الخيرية تغني عن العددية، وهذا معلوم عند أهل العلم لا خلاف فيه، وعلى هذا فإن كان السند مرويٌّ فُرادى بأن يرويه صحابي واحد ويرويه عنه تابعي واحد وعنه تابع تابعي واحد، فالأصل أنَّ هذه العصور الثلاثة لا يُنظر إلى عدد الرواة فيهم بل يُنظر فيمن بعدهم، بحيث لو كان سند العصور الذهبية واحد عن واحد وروى الحديث في الجيل الرابع اثنين عن اثنين إلى آخره فهو عزيز، أو ثلاثة عن ثلاثة إلى آخره فهو مشهور، أو أربعة عن أربعة إلى آخره فهو مستفيض، أو خمسة عن خمسة إلى آخره فهو متواتر، ولا ينظر إلى عدد

العصور الذهبية من الروّاة والسبب؟ الجواب: أنَّ الخيرية تغني عن العددية، وكنت قد تكلمت على هذا في هذه الموسوعة في الجزء الثاني.

وبعد ما تقدم سنرى في هذا الفصل فضل هؤلاء بالأدلّة وما لهم من مزية على غيرهم ممن هم بعدهم أي بعد العصور الذهبية، وأنَّ تفضيلهم لم يكن اعتباطيًّا بل كانوا {أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا} فلا يقولنَّ بعد هذا أنَّ هذا السند غريب لأنَّه تفرَّد به صحابي أو تابعي، فالتابعيُّ بخيريته بملئ الأرض ممن هو دونه وسيأتي بيان ذلك، وأني أرى بأنَّ عدالة التابعين مطلقة أيضا كعدالة الصحابة استنادا على قوله تعالى: {وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ}[التوبة:100]، فهذا تعديل مطلق من ربِّ الأرباب للصحابة ولمن تبعهم بإحسان، وسبق وأشرنا أنَّ الكلام في هذه الآية الكريمة عن الصحابة باختلاف مراتبهم وعن التابعين بعدهم، فإن كان تعديل الله تعالى للصحابة مطلق فهو لاحق للتّابعين وهو بيِّن في الآية، ثمَّ يُلحق رسول الله ﷺ أتباع التابعين بقوله: "خيرُكم قرني ثم الذينَ يلونهَم ثم الذين يلونهم" وأجمع أهل العلم قاطبة أن قرن رسول الله ﷺ هو قرنه هو وصحابته، وأنَّ الذين يلونهم همُ التابعون ثمَّ الذين يلونهم هم أتباع التابعين، وستأتي شواهد ذلك ودلالته وبيانه في أحاديث كثيرة، ونخرج بهذا أنَّ عدالة التابعين وأتباعهم مطلقة، ولكنَّ عدالة أتباع التابعين أقل من عدالة التابعين، وعدالة التابعين أقل من عدالة الصحابة، فسيقول القائل إن من التابعين من هو مدلس، نجيب ونقول أولا إنَّ المدلِّس عدل ثبت ثقة، وليس متَّهما، وأنَّ في عصر الصحابة من كان منافقا ولا نعلمه، وإن منهم من ارتدَّ ثمَّ عاد، ومنهم من حارب الرسول ﷺ وقال فيه الأقاويل ثم عاد، ومع هذا فهم خير خلق الله تعالى بعد الأنبياء والرسل، والتابعين هم

خير خلق الله تعالى بعد الأنبياء والرسل والصحابة، وأتباع التابعين هم خير خلق الله تعالى بعد الأنبياء والرسل والصحابة والتابعين، وعلى هذا فكل من التابعين وأتباعهم عدالتهم مطلقة على حسب مراتبهم كما سبق وأشرنا وأنَّ عدالتهم هي الأصل ويبقى الحال على أصله حتَّى تأتي قرينة تصرف الفرد منهم من عدالته إلى تجريحه، وبه فمن أراد الحكم على قوَّة الحديث بين الغربة والعزة والشهرة والاستفاضة والتواتر فليحكم عليه من بعد العصور الذهبية، وقد توصلت إلى هذا بعد بحث طويل وقياس وجمع للأحاديث وسبر ونظر وتمعن في فضلهم وعلمهم، وسنرى ذلك في طيَّات الأدلَّة، وكما يجب أن نعلم أنَّ منازل التابعين عالية وأُمرنا أن ننزل الناس منازلهم، فعن أمِّنا عائشة رضي الله عنها قالت: "أَمَرنا رسولُ اللهِ ﷺ أنْ نُنزِّلَ الناسَ مَنازِلَهُمْ"[1]، فهذا إرشادٌ إلى إكرامِ وُجوهِ الناسِ وتَبجيلِهم، والإحسانِ إليهم وتألُّفِهم؛ وأحقُّ الخلْقِ بالإكرامِ والتَّبجيلِ: الأنبياءُ، والصحابة، والتابعين؛ حتى لا يُؤخَّرَ مُقدَّمٌ ولا يُقدَّمَ مُؤخَّرٌ، فتَنفِرَ القلوبُ والخواطرُ، وتَضطرِبَ الأحوالُ.

فهذا أدَبٌ نَبويٌّ وتربيةٌ قويمةٌ، وفيها الحَضُّ على مُراعاةِ مَقاديرِ الناسِ، ومَراتِبِهم، ومناصِبِهم، فيُعامَلُ كلُّ واحدٍ منهم بما يَلِيقُ بحالِه، وبما يُلائمُ مَنصِبَه في الدِّينِ، والعلمِ، والشَّرَفِ، والمرتبةِ؛ فإنَّ اللهَ تعالى قد رتَّبَ عبيدَه وخَلْقَه، وأعطى كلَّ ذي حَقٍّ حَقَّه، وأيُّ رتبة أعلى ممن شهد الله تعالى لهم بالعدالة ورضى عنهم وأخبر بذلك في محكم تنزيله فقال:

---

(1) صحيح أخرجه أبو يعلى في ((مسنده)) (8/ 246)، وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (4/ 379)، والبيهقي في ((الشعب)) (7/ 462).

{وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ}[التوبة:100]، فهذه بشارة لهم في حال حياتهم أي الصحابة، ثمَّ كانت البشارة لاحقة بدلالة الآية لمن بعدهم وهم التابعون، ثمَّ كانت البشارة لاحقة لمن بعدهم وهم أتباع التابعين، بدلالة حديث خير القرون، وعلى هذا فإنَّ أولى الناس بتحكيم حديث عائشة "أَمرَنا رسولُ اللهِ ﷺ أنْ نُنزِّلَ الناسَ مَنازلَهُمْ" هم الصحابة وأتباعهم وأتباع أتباعهم، ولا يجوز تقديم من بعدهم عليهم، ولا مساواتهم بهم، وهم المبجَّلون المعدَّلون بتعديل الله تعالى ورسوله ﷺ.

فسيقول القائل: إنَّ أبا حنيفة ما كان يأخذ بفتاوي التَّابعين، وقال أبو حنيفة: إني آخذ بكتاب الله إذا وجدته فإن لم أجده منه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات عن الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب، وعدد رجالاً قد اجتهدوا فلي أن اجتهد كما اجتهدوا(3).

نقول: أوَّلا: إنَّ أبا حنيفة تابعيٌّ فهو منهم، فقد ولد سنة ثمانين، في حياة صغار الصحابة، ورأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة، ولم يثبت سماعُه من أحد من الصحابة(2).

وعلى هذا فلا يقول أحد أنَّ أبا حنيفة لا يقول بفتاوي التابعين لأنَّه منهم، بل ومن أعلمهم، فله أن يأخذ ممن يشاء ويترك من يشاء فهو كما قال: هم رجال ونحن رجال.

(1) المسودة في أصول الفقه لابن تيمية ص302.

(2) سير أعلام النبلاء للذهبي ج 6 ص 391.

وثانيا: إنَّ أبا حنيفة لم يرد عليه اتِّفاق بعض علماء التابعين على المسألة، وإن كان كذلك فليس له أن يردَّه إلا إن كان في فتوى جماعتهم خطأ بيِّنٌ، وهذا يُستبعد من عدَّة وجوه:

الوجه الأوَّل: أنَّهم تابعون.

الوجه الثاني: أنَّهم علماء.

الوجه الثالث: اتفاقهم على حكم واحدة.

فكل هذه العوامل تجعل خطأهم مستبعد.

وأمَّا الإمام مالك: فقد روى في الموطأ بين موقوفات ومقطوعات حاولي **1720** حديثا، عن الصحابة والتابعين، وهذه دلالة بيِّنة على أنَّه يأخذ بأقوال التابعين، وإلا فلما ملأ كتابهم بأقوالهم.

والغريب في الأمر أنَّ من يردَّ اتفاق بعض علماء التابعين على المسألة الواحدة، يرى بأنَّ فتاوي الأئمَّة الأربعة حجَّة لا يجوز الخروج عليها، وهذه والله هي الطامة الكبرى، فأمَّا أولائك التابعون فقد نصَّت عليهم نصوص الوحيين فلا يدانيهم في الفضل ولا في العلم أحد، بل الأئمَّة منهم من تتلمذ على يدي التابعين ومنهم من لم يلحقهم، فكيف يسوون الأدنى بالأعلى؟؟؟

ودونك بعض الأخبار في فضل العصور الذهبيَّة الثلاثة، تبيِّن لنا فضل التابعين وعلمهم وورعهم وديانتهم، وأنَّهم محلُّ الاقتداء، وأنَّ بعض العلماء منهم لو اجتمعوا على المسألة الواحدة فالغلب أنها حجَّة لما سيأتي من بيان فضلهم ممَّا ينبئُ بلزوم اتباعهم، والاقتداء بهم، ودونكم بعض الأخبار عنهم:

الفصل الثالث: حجيَّة اتفاق فتوى بعض علماء التابعين على المسألة الواحدة:

1 – عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: خيرُكم قرني ثم الذينَ يلونهَم ثمَّ الَّذينَ يلونهمْ، ثمَّ يخلفُ قومٌ تسبقُ شهاداتُهم أيمانَهم وأيمانُهم شهاداتَهم[1].

وفي رواية: خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ مِن بَعْدِهِمْ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهادَتُهُمْ أيْمانَهُمْ، وأَيْمانُهُمْ شَهادَتَهُمْ[2].

فقد فاضَلَ النَّبيُّ ﷺ بين المُسلِمين على أساسِ قُوَّةِ التدَيُّنِ وقوَّةِ الإيمانِ، كما فاضَلَ في أحاديثَ مُتعَدِّدةٍ بين أصحابِه رَضِيَ اللهُ عنهم وغيرِهم، وفي هذا الحديث بَيانٌ جَلِيٌّ لفَضلِ الصَّحابةِ رضِيَ اللهُ عنهم وفَضْلِ التَّابعين وتابِعيهم، وفيه يقولُ عبْدُ اللهِ بنُ مَسْعودٍ رضِيَ اللهُ عنه: «سُئِلَ النَّبيُّ ﷺ: أَيُّ النَّاسِ خيرٌ» مِن غَيْرِهمْ أو أفضلُ مِنهمْ؟ فقالَ النَّبيُّ ﷺ مُوضِّحًا أنَّ أفْضَلَ النَّاسِ هُم أهلُ زَمانِه ومَن عاصَرَ النُّبوَّةَ، وهمُ الصَّحابةُ رضِيَ اللهُ عنهم، والمرادُ بالقَرْنِ: أهلُ زَمانٍ واحدٍ، ثُمَّ القَرْنُ الذي يكونُ بعْدَ الصَّحابة، وهم التَّابِعون، ثُمَّ القَرْنُ الذي يَلي التَّابعين، وهمْ أتباعُ التَّابعين؛ فالصَّحابةُ همْ أفضلُ المسلمينَ؛ لأنَّهم عاصَروا النَّبيَّ ﷺ فقد وضَّح لهمْ أُمورَ الدِّينِ وأخذُوه عنه مُباشرةً، فهمْ أفضلُ النَّاسِ عِلمًا بسُنَّةِ النَّبيِّ ﷺ ومَقاصدِ التَّشْريعِ، وعلى أَيديهمْ تمَّ نَشْرُ الدِّينِ في الفُتوحاتِ والغَزواتِ، ثمَّ أخَذَ التَّابِعونَ العِلمَ مِنهمْ وتابَعوا مَسيرةَ الجِهادِ، وهكذا كان أتباع التابعين على عهدهم، إلى أنْ تباعدَ الزَّمانُ عنْ زَمانِ النُّبوَّةِ، فابتعدوا عن الهَدْيِ والسُّنَّةِ وصَحيحِ الدِّينِ شَيئًا فَشيئًا.

---

(1) صحيح: أخرجه البخاري (2652)، ومسلم (2533)، والترمذي (3859)، وابن ماجه (2362)، وأحمد (4173) واللفظ له، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (6031).

(2) أخرجه البخاري ومسلم، الأوَّل: 6429، والثاني: 2533.

2 – وعن عبدالله بن عباس قال: قال رسول الله ﷺ تَسمعونَ ويُسمعُ منْكم ويسمعُ مِمَّن سمعَ منْكم[1].

وفي هذا الحديث يذكر رسول الله ﷺ ثلاثة أجيال وهم العصور الذهبية المتقدم ذكرهم في الحديث الأول، وقد قيَّد السماع بهم، فقد ذكر ثلاثة أجيال فلو جمعنا بين الحديثين وجدنا الكلام على نفس الفئة المطهَّر المزكَّاة وهم أهل القرون الذهبية، فقال: تسمعون، أي: تسمعون مني يا أصحابي، ويُسمع منكم، أي: التابعون سيسمعون منكم، إذ هم من خير العصور علما وتقوى وديانة، ثم قال: ويُسمع ممن سمع منكم: وهم أتباع التابعين، الذين تمَّ تعديلهم من قِبَلِي.

وكأنَّ رسول الله ﷺ أشار في هذا الحديث إلى اتصال السند وقوَّته فيهم، وكأنه صلى الله عليه وسلم يقول: هؤلاء هم الذين يؤخذ العلم منهم، لأنهم حملوه بالسند المتصل وهم معدلون بتعديل الله تعالى وتعديلي، فانظروا في عدالة من بعدهم، وأنَّ الخبر الآتي من هذه العصور مقطوع بصحَّة مادام سنده متصل فعضوا عليه بالنواجذ.

وسيأتي بيان ذلك في الأحاديث القادمة إن شاء الله تعالى، وفيها دلالات واضحة بينة أنَّ أصحاب تلك العصور المكرَّمة هم خير الناس وأنَّ العدل منهم بجماعة ممن هم بعده.

---

(1) صحيح: أخرجه أبو داود (3659)، وأحمد (2947)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود، وقال البزار في البحر الزخار 266/11: روي من وجه آخر، وهذا الإسناد أحسن من الإسناد الذي يروى في ذلك، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة 1784.

3 – وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: يَأْتي علَى النَّاسِ زَمانٌ، فَيَغْزُو فِئامٌ مِنَ النَّاسِ، فيَقولونَ: فِيكُمْ مَن صاحَبَ رَسولَ اللَّهِ ﷺ؟ فيَقولونَ: نَعَمْ، فيُفْتَحُ لهمْ، ثُمَّ يَأْتي علَى النَّاسِ زَمانٌ، فَيَغْزُو فِئامٌ مِنَ النَّاسِ، فيُقالُ: هلْ فِيكُمْ مَن صاحَبَ أصْحابَ رَسولِ اللَّهِ ﷺ؟ فيَقولونَ: نَعَمْ، فيُفْتَحُ لهمْ، ثُمَّ يَأْتي علَى النَّاسِ زَمانٌ، فَيَغْزُو فِئامٌ مِنَ النَّاسِ، فيُقالُ: هلْ فِيكُمْ مَن صاحَبَ مَن صاحَبَ أصْحابَ رَسولِ اللَّهِ ﷺ؟ فيَقولونَ: نَعَمْ، فيُفْتَحُ لهمْ[1].

فإنَّ خَيرُ النَّاسِ بعْدَ الأنبياءِ هُم أصحابُ النَّبيِّ ﷺ، ثمَّ تابِعُوهم، ثمَّ تابِعُو تابِعِيهم، هكذا أخبَرَ صلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ في هذا الحديث صراحة.

وفي هذا الحَديثِ بَيانُ فَضلِ القُرونِ الثَّلاثةِ، وأنَّ النَّصرَ أجْراهُ اللهُ على أيدِيهم، فيُخبِرُ ﷺ أنَّه سَيأتي على النَّاسِ زَمانٌ يُجاهِدُ فيه جَماعةٌ مِنَ النَّاسِ في سَبيلِ اللهِ، فيَسألُهمُ الَّذين يَغزونَهم: هلْ فيكم أحَدٌ صَحِبَ رَسولَ اللهِ ﷺ؟ فيَقولُ المُجاهِدونَ: نَعَمْ، فينا مَن صَحِبَ رَسولَ اللهِ ﷺ، فيَكونُ ذلك سَبَبًا في أنْ يَكتُبَ اللهُ الفَتحَ على أيدِيهم؛ لِفَضلِهم ومَكانَتِهم، حيث صاحَبوا رَسولَه ﷺ، وهذا بيان لبركة صحبة رسول الله ﷺ وأنَّ مقام الصحبة على اختلاف درجاتها مقام عظيم.

ثمَّ يَأتي زَمانٌ، فيُقَالُ: هل فيكم مَن صَحِبَ أصحَابَ النَّبيِّ ﷺ؟ وهُمُ التَّابِعونَ، فيُقالُ: نَعَمْ، فيَكتُبُ اللهُ عَزَّ وجَلَّ الفَتحَ على أيدِيهم؛ لِفَضلِهم وبَرَكَتِهم؛ حيث صَحِبوا أصحابَ رَسولِ اللهِ ﷺ، وتأدَّبوا بأدَبِهم، وهذا بيان واضح لعدالة التابعين المطلقة، ولفضلهم بل ولبركتهم البيِّنة في الخبر، فإنَّهم لم ينزلوا عن بركة الصحابة إلا أنهم لم يروا رسول الله ﷺ.

---

(1) صحيح: أخرجه البخاري 3649.

ثمَّ يأتي زَمَانٌ فيُقالُ: هل فيكم مَن صَحِبَ صَاحِبَ أصحَابِ النَّبيِّ ﷺ؟ وهُم أتباعُ التَّابِعينَ، فيُقالُ: نَعَمْ. فيَكتُبُ اللهُ الفَتحَ على أيديهم؛ لِفَضلِهم وبَرَكَتِهم؛ إذْ صَحِبوا مَن صاحَبَ أصحابَ رَسولِ اللهِ ﷺ، وتأدَّبوا بأدَبِهم، وتعَلَّموا مِن عُلومِهم.

وكذلك هذه دلالة واضحة على عدالة العصور الثلاثة المطلقة حيث أخبر النبي ﷺ عن فضلهم في أكثر من موضع كما ترى في هذه الأحاديث، وشهد لهم بالفضل، وأوصى بهم وباتباعهم وبالاقتداء بهم، بل أنبأ بفضلهم وبركتهم في قوله: ثُمَّ يَأْتي علَى النَّاسِ زَمانٌ، فَيَغْزُو فِئامٌ مِنَ النَّاسِ، فيُقالُ: هلْ فِيكُمْ مَن صاحَبَ مَن صاحَبَ أصْحابَ رَسولِ اللَّهِ ﷺ فيَقولونَ: نَعَمْ، فيُفْتَحُ لهمْ.

فبمجرَّد أنَّ في الجيش تابعيٌّ أو تباع تابعيٍّ فُتحت لهم الأمصار ببركته وفضله، فلا يقولنَّ أحدٌ بعد هذا، أنَّ هذا السند غريب لأنَّه رواه تابعي واحد، لا، بل الحكم يكون من بعد زمنهم الذهبي، وهو زمن الصحابة، ثم زمن التابعين، ثم زمن أتباع التابعين، وأن هؤلاء عدالتهم مطلقة بتعديل الله تعالى ورسوله ﷺ، وهم على عدالتهم الأصلية حتَّى يأتي صارف يصرفهم من عدالتهم الأصلية إلى غير ذلك، بأن يُشهد على تابعيٍّ أنَّه كذَّاب، فبالطَّبع هذا معزول من ديوان التَّابعين فلا يُذكر أنَّه تابعي بل يُذكر أنَّه كذَّاب، وغالب العلماء على تكفير قاصد الكذب على رسول الله ﷺ، فهو حاله حال من رأى رسول الله ﷺ ولكنَّه كافر به، فهذا ليس صحابيا مع أنَّه رأى رسول الله ﷺ، فكذلك من كذب على رسول الله ﷺ من التابعين قاصدا، فهو ليس تابعيًّا مع أنَّه صحب أصحاب رسول الله ﷺ.

وفي الحديث إشارة للاقتداء بعلماء العصور الذهبيَّة.

4 – وعن واثلة بن الأسقع الليثي أبو فسيلة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: لا تَزالونَ بخَيرٍ ما دامَ فيكُم مَن رآني وصاحَبَني، واللَّهِ لا تزالونَ بخَيرٍ ما دامَ فيكُم مَن رأى مَن رآني وصاحبَ مَن صاحَبَني، واللَّهِ لا تزالونَ بخَيرٍ ما دامَ فيكُم مَن رأى مَن رأى مَن رآني وصاحَبَ مَن صاحَبَ مَن صاحَبَني(1).

وهذا الحديث آية في الدلالة والبيان على أنَّ المؤمنين من أصحاب العصور الذهبيَّة الثلاثة معدَّلون بتعديل رسول الله ﷺ وأنَّ عدالتهم مطلقة لا يشوب ذلك شك، فقوله: "لا تَزالونَ بخَيرٍ ما دامَ فيكُم مَن رآني وصاحَبَني" لأنَّه بمثابة خليفةٍ لرسول الله ﷺ في الوعظ والعلم، فالنَّاس لا تزال بخير ما دام فيهم صحابيٌّ يُرشدهم بإرشاد رسول الله ﷺ ويعلمهم من علم رسول الله ﷺ، وكأن رسول الله ﷺ يقول: عليكم بهم والزموهم والزموا فتاويهم، ولا تبارحوهم في حال الشبهات وتحكِّموا عقولكم للبحث عن الفتاوى، فهؤلاء يكفونكم مؤونة ذلك، فحكمهم من حكمي، ورأيهم من رأي، وعلمهم من علمي، فعليكم بهم، ثمَّ يظنُّ السامع أنَّ الخير سينتهي مع انتهاء أجيال الصحابة الكرام، فيقسم رسول الله ﷺ ويقول: "واللَّهِ لا تزالونَ بخَيرٍ ما دامَ فيكُم مَن رأى مَن رآني وصاحبَ مَن صاحَبَني" أي: لا تزالون بخير ما دام فيكم تابعيٌّ، فاتَّبعوا فتاويه فعلمه من علم أصحابي وعلم أصحابي من علمي فالزموهم، ثم يعيد رسول الله ﷺ ويُقسم ويقول: "واللَّهِ لا تزالونَ بخَيرٍ ما دامَ فيكُم مَن رأى مَن رأى مَن رآني وصاحَبَ مَن صاحَبَ مَن صاحَبَني" فيذكر ﷺ الجيل الثالث وهم أتباع التابعين، أي: الزموهم واقتدوا بهم، فعلمهم من علم من تبع أصحابي، وعلم من تبع أصحابي من

(1) صحيح: أخرجه ابن ابي عاصم في السنة 1481، والوادعي في الصحيح المسند 1213، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة وقال: إسناده جيد رجاله رجال الصحيح، وحسنه ابن حجر في فتح الباري وقال: 7/7، وقال: إسناده حسن.

علم أصحابي، وعلم أصحابي من علمي، فالزموهم والزموا فتاويه فهم خير أهل الأرض فالزموهم.

فلاحظ معي أنَّ الخير مازال مادام في أرض من تبع تابعيًّا، ثمَّ يكثر الكذب وشهادة الزور ويقل العلم بعدهم كما في الأحاديث السابقة، فهؤلاء وجودهم بركة وكلامهم حكمة، ثمَّ يأتي بعد ذلك شخص يضع تابعيًّا على ميزان الجرح والتعديل، ويقول لا يُقبل منه حديث حتى يُبحث في عدالته، أو هو مجهول الحال، والصحيح أنَّ عدالته مطلقة لا يُبحث فيها، ويبقى الأمر على أصله وأنهم معدَّلون بتعديل رسول الله ﷺ حتَّى يأتي صارف يصرفهم من مُطلق عدالتهم إلى غير ذلك.

أو يأتي أحدهم ويقول لا آخذ بقول هؤلاء لو اجتمع منهم نفر من العلماء على المسألة الواحدة، والغريب أنَّ صاحب هذا القول تجده معاصرا بينه وبين التابيعن ما يقاب على **1300** سنة هجرية.

وفي الحديث: أنَّ الخير كل الخير، في العصور الذهبية الثلاثة.

وفي الحديث: تعديل من رسول الله ﷺ لمؤمني هذه العصور المبجلَّة.

5 – وعن جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: لَنْ تَمَسَّ النَّارُ مُسْلِمًا رَأَى مَنْ رَأَى مَنْ رَآنِي[1].

وما سبق هو غيض من فيض على فضل هؤلاء، وفيه بيبان إشاري على أنَّ النبي ﷺ أمر باتِّباعهم، فطوبى لمن تبعهم واقتدى بهم.

---

(1) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة 1484، وبنحوه أخرجه الترمذي في سننه وحسنه 3858، وصححه السيوطي في الجامع الصغير 9848، وحسنه الألباني في تخريج مشكاة المصابيح 5958، وحسنه الوادعي في الفتاوى الحديثية 230/2.

الفصل الرابع: المفتون من التابعين

من أبرز المفتين من التابعين في المدينة: ابن المسيب، وعروة بن الزبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، وأبا بكر بن عبد الرحمن بن حارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وهؤلاء هم الفقهاء، وقد نظمهم القائل فقال:

إذا قيل من في العلم سبعة أبحر * روايتهم ليست عن العلم خارجه
فقل هم عبيد الله عروة قاسم * سعيد أبو بكر سليمان خارجه

وكان من أهل الفتوى أبان بن عثمان، وسالم، ونافع، وأبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وعلي بن الحسين[1].

وغيرهم كثير.

(1) يُنظر: إعلام الموقعين لابن القيم 20/1.

الفصل الخامس: المفسرون من التابعين

قد أخذ هذا العلم عددٌ كبير من التابعين، وكانوا يُعرفون بمدرسة أهل مكة، ومن أشهر المفسرين من التابعين الذين درسوا في هذه المدرسة وتتلمذوا على يد عبد الله بن عباس: مجاهد بن جبر، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح، وسعيد بن جبير، والأعرج، وطاوس بن كيسان.

وقد ظهرت مدرسة أخرى في التفسير كان رائدها الصحابي الجليل أبي بن كعب وأُطلق عليها مدرسة أهل المدينة، ومن أشهر المفسرين من التابعين الذين تخرجوا من هذه المدرسة: زيد بن أسلم، وأبي العالية، ومحمد بن كعب القرظي.

أما في الكوفة فقد اشتهر في التفسير من الصحابة عبد الله بن مسعود، وكان من أشهر المفسرين من التابعين الذين نهلوا من علمه وتلقوه صافيًا عذبًا: قتادة بن دعامة السدوسي، وعلقمة بن قيس، والشعبي.

وكان لجميع من ذُكر جهد واضح وعطاءٌ طيّب أثرى المكتبة الإسلامية ووضع الأساس والأصل الذي انطلق منه المفسرون في العصور اللاحقة.

(1) المشتهرون بالتفسير من الصحابة والتابعين، للشيخ بدر حنفي حسين، مقالة نشرت بشبة الألوكة.

مسألة:

عندما نقول أنَّ فتوى الصحابي واتفاق بعض التابعين أو القياس حجَّة، فلا نقصد أنَّه حجَّة ربَّانيَّة الخروج عنها كفر، بل هي حجج اجتهادية لأنَّ المسألة ليس لها حل لا في الكتاب ولا في السنة، فكان أقربنا للرسول ﷺ هم أصحابه وتابعيهم، وكانوا أكثرنا فهما للنصوص، وكانوا أعلمنا باللغة العربيَّة فهم أرباب اللغة والفصاحة، بدلالة أنَّ القرآن جاء إعجازا لهم في فصاحتهم، لذلك قلنا أنهم أعلمنا بالوحي، وأنَّ قياسهم أولى من قياسنا، وأنَّ فهمهم للمسائل أصح من فهمنا، فهم يفهمون المسائل بفهم رسول الله ﷺ، والتابعون ورثوا ذلك الفهم من الصحابة، ولكن ليس الأمر بأنَّ فتواهم الإجتهادية حجَّة لا يجوز شرعا الخروج عليه، طبعا لا، فما هم إلَّا بشر يصيبون ويخطئون، وعلى هذا فالحجَّة الربانية في الكتاب والسنَّة فقط، ثمَّ أُلحق بهم الإجماع فهمًا من النصوص على ذلك.

وقد أطال الشوكاني في رد فتوى الصحابة الكلام، وعاب كل من له علم ذلك، فالشوكاني قارن فتوى الصحابي بالوحي وقال: اعلم أنَّ الله أرسل لنا رسول واحدا، والأمر ليس على تلك الحال، بل فتوى الصحابة واتفاق بعض علماء التابعين عندنا حجَّة اجتهاديَّة، وكما أنَّ مصادر الاستدلال على درجات، كذلك احكامهم على درجات، فلا شكَّ أنَّ الخارج عن الوحيين الذي لا يستدل بهما ولا يعتبرهما حجَّة كافر، وليس الأمر كذلك في فتوى الصحابي، فالصحابة فيما بينهم يختلفون، وعلى هذا ففتوى الصحابة وعلماء بعض التابعين مع اتفاقهم حجَّة يجوز الخروج عليها بحجَّة أقوى منه أو ففهمٍ عميق يرى ما لم الصحابة والتابعون (وهذا مستبعد)، وإن لم يكن للباحث حجَّة أقوى من حجَّة الصحابة وعلماء التابعين، فوجب عليه لزاما اتِّباعهم، وعدم الخروج عن فتاويهم، ونخشى على الخارج عن أقوالهم بلا حجة ضررا كبيرا في دينه.

وبما تقدَّم من بيان فضل التابعين وعلمهم بالنصوص الواضحة، وبما بينَّا في المسألة المنصرمة أنَّ حجيَّة فتوى التابعين على درحتها فهي ليست وحيا، وفتى الصحابة كذلك، نختم هذا الفصل، بأنَّ التابعيَّ الواحد له فضل عظيم بما تقدَّم من الأخبار، ولكنَّنا اشترطنا في التابعي ان يكون عالما، وأن يجتمع مع نفر من غير من علماء التابعين اتفاقا على المسألة الواحدة، لتكون فتواهم حجَّة، فلو أنَّ التابعيَّ الواحد مع علمه أخطأ في فهم المسألة، فكيف يتوافق خطأه من تابعي آخر عالما، وكيف يتفق الاثنان مع الثالث في عدم فهم المسألة فهما سليما، فهذا محال، لأنَّا نتكلم عن التابعين الطين هم خير الخلق بعد الصحابة رضي الله عنهم أجمعين، كما أنَّ القول بحجيَّة اجتماع نفر من علماء التابعين على المسألة الواحدة، يسدُّ بابا كبيرا من تعميل العقول التي لا تصل إلى فهم التابعين، والتي انجرَّ عنها ما نراه في زمننا من ضياع الدين جملة وتفصيلا، والحال أنَّنا مطالبون بالفهم على طريقة فهمهم، فهم كانوا على عهد أصحاب رسول الله ﷺ، وأصحاب رسول الله ﷺ، كانوا على عهد رسول الله ﷺ.

فقد قال النبي ﷺ: "ليأتينَّ على أمَّتي ما أتى على بني إسرائيل حَذوَ النَّعلِ بالنَّعلِ، حتَّى إن كانَ مِنهم من أتى أُمَّهُ علانيَةً لَكانَ في أمَّتي من يصنعُ ذلِكَ، وإنَّ بَني إسرائيل تفرَّقت على ثِنتينِ وسبعينَ ملَّةً، وتفترقُ أمَّتي على ثلاثٍ وسبعينَ ملَّةً، كلُّهم في النَّارِ إلَّا ملَّةً واحِدةً، قالوا: مَن هيَ يا رسولَ اللَّهِ؟ قالَ: ما أنا علَيهِ وأَصحابي"[1].

فها هو رسول الله ﷺ يخبرنا أن السبيل الوحيد للنجاة هو لزوم ما كان عليه هو وأصحابه، والتَّابعون كان من الذين لزموا ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه، فعلمهم من علمهم، وفهمهم من فهمهم، وعملهم من عملهم، وفتاويهم من فتوايهم، فرضي الله عنهم أجمعين.

وإن كان هذا الحال في التابعين فالمُخضرمون من باب أولى بالتأسِّي.

---

(1) أخرجه الترمذي (2641) واللفظ له، والطبراني (53/14) (14646)، والحاكم (444).

الفصل السادس: شروط حجِّيَة اتفاق بعض علماء التابعين على المسألة الواحدة

بعدما تقدَّم من التَّوضيح يتبيَّن لنا أنَّ اتفاق بعض علماء التابعين على المسألة الواحدة حجَّة، ولكنَّ هذه الحجيَّة لها شروط:

1 – أن يكون الحكم المنقول، منقولا على جماعة من علماء التابعين، لا نقول إجماعا بل بعض التابعين، سواء اختلفت أزمنتهم وأماكنهم أم اتَّحدت، وهذا أدعى لأن يكون الحكم حجَّة، لأنَّ اجتهاداتهم اتَّفقت على حكم واحد.

2 – أن يكون هؤلاء التابعين من المجتهدين.

فإنِ اجتمع عدد من المجتهدين التابعين واتَّفقوا على مسألة بعينها، فاجتماعهم حجَّة.

الفصل السابع: فوائد الاتجاه إلى فتوى الصحابي، وفتوى علماء التابعين بعد الكتاب والسنة ثم الإجماع

أوَّلا وبما سبق وذكرنا من فضائل الصحابة ووجوب اتباهم والاتجاه إلى فتوايهم، وبما رأينا من فضل التابعين، يرى المعاصر عدَّة فوائد لا يستغنى عنها المسلم وهي على ما يلي:

1 – أنَّ المسلمون اختلوا اختلافا شديدا لمَّا تركوا مذهب السلف من الصحابة والتَّابعين، فلو أنَّهم وقفوا عليهم لكان الخلاف يسيرا.

2 – أنَّ ترك فتوى الصحابي، أو بعض التابعين، يحل محلَّه تحكيم العقل والقياس، ولقد رأينا حال الأمَّة وما وصل إليه من تحكيم العقول على المنزول.

3 – أنَّ اتباعهم في فتوايهم وإقرارها على أنَّها حجَّة، يعيد الأمَّة إلى مذهب سلفها الصالح.

4 – أن اتباعهم في فتواهم يقلِّل من اجتهادات العلماء التي لا تخلو من شذوذ، فلا يبقى للعالم اجتهاد إلا في ما استجدَّ من المسائل، فيستصحب الحال أو يقيس على من سبق.

5 – أنَّ القياس يصبح له نطاق أوسع، حيث يصبح القياس على فتوى الصحابي، وفتوى جماعة من التابعين، وهذا من باب التوسعة على الأمَّة.

6 – أنَّ السلامة كائنة فاتباع فتاويهم، فهم أعلم الناس وأقربهم للوحيين.

7 – أنَّ البركة في ما عندهم لا في ما عندنا، وأنَّ نفوسهم أورع من نفوسنا، فكانت فتوايهم أورع من فتوانا، فاتباع فتاويهم من باب الورع.

8 – أنَّ الأمَّة نسيت فضل الصحابة والتَّابعين رضوان الله عليهم أجمعين، فبذكرهم وبذكر فتاويهم واتِّباعهم في ذلك، تُعطى منزلتهم حقَّها، ويُلقى حبُّهم في القلوب، واعطاؤهم منزلتهم، وحبُّهم هو واجب علينا، بل من العلماء من جعل حب الصحابة ركنا من أركان الإيمان.

9 – وأخيرا: أنَّ جعل فتاويهم حجَّة هو سبيل السلف، وهو سبيل أهل الحديث الذين هم أهدى الناس إلى الصواب.

الباب الثالث

{القياس}

الفصل الأول: تعريف القياس:

القياس لغة: تقدير الشيء بالشيء[(1)]، يُقال قست الشيء بالشيء إذا قدَّرته على مثاله[(2)].

والقياس من قاس يقيسُ، وقال يقوسُ، ويتعدَّى بالباء وبعلى، فيقال: قاسه على الشيء، وقاسه بالشيئ[(3)]، ويكثر في علم الأصول تعديه بعلى.

القياس اصطلاحا: قد كثرت تعريفا القياس اصطلاحا، ولكنَّها كلها تدلي بنفس المعنى.

فعرَّفه ابن الحاجب؛ بأنَّه: مساواة فرع لأصل في علَّة حكمه[(4)].

وقيل هو: بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه، بإلحاقه بأمر معلوم حكمه بالنص عليه في الكتاب أو السنَّة[(5)].

وعرَّفه أبو إسحاق الشيرازي؛ بأنَّه: حملٌ فرعٍ على أصل في بعض أحكامه، بمعنى يجمع بينهما[(6)].

---

(1) يُنظر العين، ومقاييس اللغة مادة "قيس".

(2) يُنظر الصحاح، مادة "قيس".

(3) يُنظر: المصباح المنير: ج 2 ص 716/713، ويُنظر: القاموس المحيط ج 2 ص 244.

(4) مختصر ابن الحاجب 147، ويُنظر: إرشاد الفحول 198، وحاشية العطار على جمع الجوامع 240/2.

(5) يُنظر أصول الفقه لأبي الزهرة 218.

(6) اللمع 198.

التعريف المختار للقياس:

ونحن نختار حدًّا مطَّردا منعكسا للقياس ونقول: القياس هو:

إلحاق فرعٍ بأصلٍ في الحكم، لعلَّة جامعة بينهما، أو شبهٍ.

شرح التعريف:

إلحاق: أي حمل.

فرع: والفرع هو: المقيس.

بأصل: والأصل هو: المقيس عليه.

في الحكم: أي: حكم الأصل الذي تمَّ القياس عليه.

لعلَّة جامعة بينهما: أي: أنَّ الفرع والأصل مشتركان في العلة، كاشتراك الخمر والنبيذ في علَّة الإسكار.

أو شبه: أي: أن الفرع والأصل يجمعهما شبه، كمثل العبد المقتول بغير عمد بالحرِّ أو بالدَّابة، فقد أُحتيج هنا للشبه القريب بعد اتِّحاد العلَّة، فعلَّة الديَّة هي القتل غير العمد، ولكنَّ قيمة الديَّة تحتاج إلى شبه، فإن كان قريب الشبه بالحر أخذ حكم الحر، وبالتَّالي أخذ ديَّته، وإن كان قريب الشبه بالدَّابة أخذ حكم الدابة.

واختصارا: القياس، هو تسوية الفرع بالأصل في الحكم، لوجود علَّة جامعة بينهما، أو لوجود شبه بينهما[1].

وعلى هذا فمتى نص الشارع على مسألة ووصفها بوصف كان منه حكم، أو استنبط أهل العلم أنَّ الشارع شرعها لذلك الوصف، ثمَّ وُجد ذلك الوصف الذي كان منه الحكم في مسألة أخرى لم ينصَّ عليها الشارع بحكم، وجب إلحاق الموصوف غير المنصوص عليه، بالموصوف المنصوص عليه في الحكم، لأنَّهما لهما نفس الوصف،

فالخمر وصفه مسكر فكان حكمه التحريم، فكلُّ ما يحمل وصف الخمر وهو الإسكار يلحق بحكم الخمر ولو لم يكن مخمَّرا، أو مشروبا، فالمهم اتحاد الوصف.

(1) يُنظر: شرح الكوكب المنير 6/4.

الفصل الثاني: حجية القياس:

اعلم وفَّقني الله تعالى وإيَّاك لما يُحبُّ ويرضى، أنَّ القياس حجَّة وهو أصل من أصول الاستدلال في مرتبته، فكما لا يُرجع للإجماع في مسألة فيها نص، ولا يُرجع لفتوى الصحابي في مسألة فيها نص أو إجماع من الصحابة، كذلك لا يُرجع للقياس في مسألة فيها نص أو إجماع، أو أفتى فيها الصحابة رضوان الله عليهم.

ولم ينكر القياس أحد من المذاهب المعتبرة إلَّا الظاهريَّة، ورفضوا الاحتجاج به، وشنع ابن حزم على الأئمة لقبولهم القياس، واحتج بقوله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[النساء: 82] ويقول: والمجتهدون يختلفون في حكم القياس وفي نتائجه، فهو من عند غير الله. انتهى

ولا ننكر على ابن حزم رحمه الله تعالى هذا، لأنَّ غايته هي درء المفاسد المنجرَّة على القياس الفاسد، أو قياس الجاهل، أو تقديم القياس على النصوص والإجماع، وهو في هذا صاحب حقٍّ، فإنَّ أصحاب الأهواء أضحوا يقيسون قياسات غريبة فاسدة لا أصل لها، مثل قياس قبول شهادة الواحد، قياسا على قبول شهادة خزيمة بن ثابت رضي الله عنه، فهذا قياس فاسد؛ لأن شهادة الواحد خاص بخُزَيمة بن ثابت رضي الله عنه، فقد قال الرسول ﷺ فيه: "من شَهد له خزيمةُ أو شُهِد عليه فحسبُه"[1].

وقصَّته أنَّ النَّبيَّ ﷺ اشترى فرسًا من سَواءِ بنِ الحارثِ المحاربِيِّ فجحدَهُ (أنكر ثمنه)، فشَهِدَ لَهُ خُزَيْمةُ بنُ ثابتٍ فقالَ لَهُ : ما حملَكَ على هذا ولم تَكُن حاضرًا معَنا ؟ قالَ صدَّقتُكَ بما جئتَ بِهِ ، وعَلِمْتُ أنَّكَ لا تقولُ إلَّا حقًّا ، فقالَ النَّبيُّ ﷺ: مَن شَهِدَ لَهُ خُزَيْمةُ أو شَهِدَ عليهِ فحسبُهُ.

---

(1) رواه الهيثمي، في مجمع الزوائد، عن خزيمة بن ثابت، الصفحة أو الرقم: 9/323، رجاله كلهم ثقات.

لكنَّ الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى، بنى عدم اعتبار القياس على استثناءات، لا على الأصل، وهو أنَّ القياس معمول به في السنَّة ودلالاته في الكتاب، وإن قلنا بعدم اعتبار أصل لما استعمله بعض الجهلة في غير محلِّه، لوجب علينا عدم الفتوى بالكليَّة لما يُفتي بعض الجهلة بإفتاءات غريبة لا أصل لها.

ولكنَّ الصحيح أنَّه يجب علينا بيان أركان القياس وشروطه ومقامه، كي يُبنى عليه حكم صحيح، ودونك بعض الدلائل على حجيَّة القياس من الكتاب والسنَّة:

من الأدلة على حجية القياس:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[الحشر:2].

والاعتبار بمعنى الانتقال من الشيء إلى غيره، والقياس فيه انتقال بالحكم من الأصل إلى الفرع، فيكون مأمورا به[1].

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[الحشر: 2].

والميزان: ما توزَن به الأمور، ويُقَايَس به بينها، والقياس الصحيح من العَدْل وهو التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المتخالفين[2].

الدليل الثالث: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ، أَفَأَقْضِيهِ عَنْهَا؟ فَقَالَ: ((لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ، أَكُنْتَ قَاضِيَهُ عَنْهَا؟)) قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: ((فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى))[3].

قال الإمام النَّوويُّ: فيه إثباتُ (صحة القياس)[4].

---

(1) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (4/ 30-31).

(2) انظر: مجموع الفتاوى (20/ 395).

(3) متفق عليه: رواه البخاري (1953)، ومسلم (1148)، واللفظ له.

(4) يُنظر: شرح صحيح مسلم 26/8.

وجه الدلالة: أنَّ النبيَّ ﷺ أرشد الأمَّة على استعمال القياس الصحيح، حيث أنَّه ﷺ قاس دين الله تعالى على دين الآدمي في وجوب القضاء، وهذا يُسمى بقياس الأولى.

فالأصل المقيس عليه: دين الآدمي.

والفرع: دين الله تعالى، وهو الصوم هنا.

والحكم: وجوب قضاء الدين.

والعلَّة: أنَّ كلًّا منهما مُطالب بقضائه.

الدليل الرابع: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، وُلِدَ لِي غُلَامٌ أَسْوَدُ، فَقَالَ: (هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ؟) قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: (مَا أَلْوَانُهَا؟) قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: (هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟)[1] قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: (فَأَنَّى ذَلِكَ؟) قَالَ: لَعَلَّهُ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: (فَلَعَلَّ ابْنَكَ هَذَا نَزَعَهُ عِرْقٌ)[2].

قال الإمام النووي: فيه إثباتُ القياس، والاعتبارُ بالأشباه، وضربُ الأمثال[3].

الدليل الخامس: قالَ عمرُ بنُ الخطَّابِ: هشَشتُ فقبَّلتُ وأَنا صائمٌ، فقُلتُ: يا رسولَ اللَّهِ صنَعتُ اليومَ أمرًا عَظيمًا قبَّلتُ، وأَنا صائمٌ قالَ: أرأيتَ لو مَضمَضتَ منَ الماءِ، وأنتَ صائمٌ قُلتُ: لا بأسَ بِهِ، قالَ: فمَهْ؟[4].

وجه الاستدلال: أنَّ النبيَّ ﷺ قاس القبلة على المضمضة في عدم الإفطار في جامع بينهما، وهو أنَّ كلاهما مقدِّمة لما يترتَّب منها المقصود.

فالأصل المقيس عليه: المضمضة للصائم.

والفرع: القبلة للصائم.

والعلَّة: أنض كلاهما مقدمَّة للإفطار، ولا يُفطر.

والحكم: أنَّ القبلة لا تفطر، قياسا على أنَّ المضمضة لا تُفطر.

---

(1) أورق: أي أسمر، انظر: النهاية في غريب الحديث 5/ 175

(2) متفق عليه: رواه البخاري (6847)، ومسلم (1500).

(3) انظر: شرح صحيح مسلم (10/ 134).

(4) أخرجه أبو داود (2385) واللفظ له، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (3048)، وأحمد (138).

الدليل السادس: جاءَ عن أميرِ المؤمنينَ عُمرَ بنِ الخطَّابِ رضي الله عنه في كتابِه إلى أبي مُوسى الأشعريِّ في القضاءِ قالَ: ثُمَّ الْفَهْمَ الْفَهْمَ فِيمَا أُدْلِيَ إِلَيْكَ مِمَّا لَيْسَ فِي قُرْآنٍ وَلَا سُنَّةٍ، ثُمَّ قَايِسِ الْأُمُورَ عِنْدَ ذَلِكَ، وَاعْرِفِ الْأَمْثَالَ وَالْأَشْبَاهَ، ثُمَّ اعْمِدْ إِلَى أَحَبِّهَا إِلَى اللهِ فِيمَا تَرَى، وَأَشْبَهِهَا بِالْحَقِّ[1].

قال ابن القيم: هذا كتاب جليل تلقَّاه العلماء بالقَبُول[2].

الدليل السابع: قد أجمع الصحابة على الأخذ بالقياس في المسائل التي خلت عن النص[3].

قال الإمام المُزني: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهَلُمَّ جرًّا، استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا بأنَّ نظيرَ الحق حقٌّ، ونظير الباطل باطلٌ؛ فلا يجوز لأحدٍ إنكارُ القياسُ؛ لأنه التَّشبيهُ بالأمور، والتمثيل عليها[4].

---

(1) صحيح: رواه الدار قطني في سننه (4471)، والبيهقي في الكبرى (20537)، والمعرفة (19792)، واللفظ له.

(2) انظر: إعلام الموقعين (1/ 68).

(3) انظر: روضة الناظر (3/ 809).

(4) انظر: إعلام الموقعين (1/ 157).

المسألة الأولى: منزلة القياس في التشريع، وفي الاجتهاد:

1 – منزلة القياس في التشريع الإسلامي:

اعلم وفقني الله وإيَّاك لما يُحبُّ ويرضى أنَّ حاجة الناس إلى القياس لا تنقطع، فما دامت الحوادث تتجدد والوقائع تتكرر والقضايا تتطور دون أن يكون لها حد دامت حاجة الناس إلى القياس، ولعل طبيعة الشريعة الإسلامية وخصائصها وخاصة مسالة الثبات والتطور تؤكد على أهمية القياس.

والقياس عامل أساسي من عوامل تطور هذه الشريعة الإسلامية، كونه يعالج ما استجد من القضايا والأحداث في جميع مجالات الحياة، وخاصة أن النصوص مقصورة محصورة في الظاهر، ولكنَّ الحوادث والمشكلات غير محصورة وهي تكثر بتقدم الزمن، بحيث تحتاج لاستنباط الأحكام في العوائص الشرعية المستجدَّة، يقول الجويني في بيان منزلة القياس وضرورته: القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتقاء الغاية والنهاية، فان نصوص الكتاب والسنة محصورة، ومواقع الإجماع مأثورة فيما ينقل منها تواترا، فهو المستند إلى القطع ....، ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مآخذه وتقاسمه، وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه...[1].

(1) الجويني: البرهان ج 2 ص 485.

ونجد إمام الحرمين يبين مدى الحاجة إلى القياس، وأهميته حيث اعتبره يفضي إلى ما لا نهاية، وهذا تجاوب وانسجام بين الشريعة الإسلامية الخالدة وبين الواقع المتجدد، فمحال أن ينزل بالأمة الإسلامية على مستوى شعوبها أو أفرادها في جميع مجالات الحياة في كل الأزمنة والعصور نازل، دون أن يكون له حكم لازما في الشريعة الإسلامية، يقول الشافعي: كل ما نزل بمسلم فيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه حكم بعينه وجب اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس[1].

واكتسب القياس هذه الأهمية وهذه المنزلة في الشريعة الإسلامية، من الشريعة نفسها، حيث أناطت به دورا هاما لمعالجة القضايا المستجدة، يقول الدريني: قرر القران الكريم نفسه وكذلك السنة بوجه خاص حجيَّة هذا المنهج الأصولي من مناهج الاجتهاد بالرأي تأكيدا لمنطق الشرع والعقل معا، فأحال القرآن الكريم المجتهدين على القياس كمنهج أصولي لاستنباط الأحكام على أساسه في الوقائع التي لم يرد فيها نص، قياسا على نظائرها من وقائع أخرى معينة قد ورد النص بحكمها إذا اشتركت معها في العلة التي بنى المشرع الحكم عليها[2].

وقد ذهب ابن قيم في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين إلى اعتبار القياس الميزان الذي أنزله الله سبحانه وتعالى مع كتابه حيث قال: قال تعالى: {اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ}[الشورة: 17].

وقال تعالى: {وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ}[الرحمن: 7].

---

(1) الشافعي: الرسالة، ص 477 تحقيق محمد أحمد شاكر.

(2) الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي – ص 468.

والميزان يراد به العدل والآلة التي يعرف بها العدل وما يضاده، والقياس الصحيح هو الميزان، فالأولى تسميته بالاسم الذي سماه الله به، فإنه يدل على العدل، وهو اسم مدح واجب على كل واحد في كل حال بحسب الإمكان[1].

ثمَّ إن أبرز ما جاء في أقوال العلماء لبيان أهمية القياس هو طبيعة التشريع الإلهي، والذي جاءت نصوصه محصورة تحتاج المشكلات فيها إلى البحث فأحالهم الكتاب والسنة إلى القياس، فالوقائع غير محصورة بل هي متجددة دائما ومتنوعة، وعلى سبيل المثال لو نظرنا إلى الواقع المالي المعاصر اليوم لوجدنا صورا متنوعة من المعاملات المالية المعاصرة، لعلمنا مدى حاجة العلماء المعاصرين إلى القياس ليكشف لهم عن مراد الشارع في صورة من الصور أهي منتمية إلى الصور الربوية الممنوعة، أم منتمية إلى الصور المالية المشروعة؟ ومن هنا تبرز أهمية القياس في الشريعة الإسلامية، حيث بواسطته يستطيع العلماء احتواء وإحاطة جميع الوقائع والأحداث المتجددة التي لا نص ولا إجماع فيها في كل عصر ومصر، مما يجعل هيمنة التشريع الإسلامي على غيره من الشرائع الوضعية.

---

(6) ابن الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين الجزء 1 ص 133.

2 – منزلة القياس بالنسبة للاجتهاد:

إن مكانة القياس في الشريعة الإسلامية ومنزلته لا تقل عن منزلة الاجتهاد، إذِ القياس هو رأس آلات الاجتهاد، وليس الاجتهاد هو القياس بل القياس ركن من أركان الاجتهاد، أو تقول هو آلة من آلات الاجتهاد، قال الغزالي: قال بعض الفقهاء: القياس هو الاجتهاد، وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العموميات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم إنه لا ينبيء في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه، ويستفرِغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد، ولا ينبيء هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القياس[1].

ومعرفة القياس من الشروط الواجبة التي يجب أن تتوفر في المجتهد، يقول الإسنوي: لا بد للمجتهد أن يعرفه (أي: القياس) ويعرف شرائطه المعتبرة وهو قاعدة الاجتهاد والموصل الى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها[2].

وقد وصف الأستاذ الزرقاء القياس بقوله : القياس رأس الاجتهاد وهو أغزر المصادر الفقهية في إثبات الأحكام الفرعية للحوادث، وهو طريق هام لتوسيع دائرة النصوص المحددة حتى يشمل ما لا يتناهى من الحوادث الجديدة[3].

ونفهم من هذا أنَّه لا يُعتبر العالم مجتهدا حتَّى يُلمَّ بعلم القياس.

---

(1) الغزالي: المستصفى، ج 2 ص 280.

(2) الاسنوي: نهاية السول، الجزء2 ص 274.

(3) الزرقاء: مصطفى احمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، الجزء 1 ص 68 فما بعدها بتصرف.

المسألة الثانية: القياس حجَّة ظنيَّة:

تكلم العلماء في دلالة القياس هل هو حجَّة قطعية أم ظنيَّة؟ والقطع والظن هنا يراد به الدلالة لا الثبوت طبعا، فالثبوت بين القطع والظن لا يكون إلَّا لما له سند، والقياس لا سند فيه إذ هو اجتهاد، إلا إن رأينا قياسا قديما يريد المجتهد أن يعمل به نظر في سنده من حيث القطع والظن، ومع ذلك فالعمدة في أصل القياس لا في سنده، وهذا لا طائل منه عند العلماء فللعالم أن يقيس وحده دون الرجوعِ إلى قياس غيره ممن سبقوه.

المسألة الثالثة: القياس حجَّة ظنيَّة، ويُستثنى منه، مفهوم الموافقة الأولى، والقياس الذي علَّته قطعيَّة:

إذا كانت أدلة الكتاب تفيد الدلالة القطعية، وأدلة السنة والإجماع منهما الظني، ومنهما القطعي، فإن القياس حجته ظنية.

قال الشافعي في كلامه عن أنواع العلم: ... وعلم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند من قايسه، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله...[1].

استثناءات من قاعدة الباب:

ويستثنى من القياس الظني حالتان، يكون فيهما القياس قطعيًا وهما:

1 – قياس الفحوي: وهو مفهوم الموافقة الأولى، وقياس الأولى، فإنه قطعي.

ومثاله: قوله تعالى: {فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا}: [الإسراء: 23]، فهنا قيس تحريم الضرب على تحريم التأفف؛ لعلة الأذى من باب أولى، فهذا قياس قطعي، وأمثلته كثيرة جدا.

---

(1) الرسالة ص/476.

2 – القياس قطعي العلة: وذلك إذا كانت العلة مقطوعًا بوجودها في الفرع، وذلك بكون العلة منصوصًا عليها قطعًا، أو مجمعًا عليها، ومثاله: قياس الخالة على الأم في أحقية الحضانة.

ومثاله ما رواه البخاري: وفيه... فَتَبِعَتْهُمُ ابْنَةُ حَمْزَةَ: يا عَمِّ، يا عَمِّ، فَتَنَاوَلَهَا عَلِيُّ بنُ أبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عنْه، فأخَذَ بيَدِهَا، وقَالَ لِفَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ: دُونَكِ ابْنَةَ عَمِّكِ، حَمَلَتْهَا، فَاخْتَصَمَ فِيهَا عَلِيٌّ، وزَيْدٌ، وجَعْفَرٌ؛ فَقَالَ عَلِيٌّ: أنَا أحَقُّ بهَا، وهي ابْنَةُ عَمِّي، وقَالَ جَعْفَرٌ: ابْنَةُ عَمِّي، وخَالَتُهَا تَحْتِي، وقَالَ زَيْدٌ: ابْنَةُ أخِي، فَقَضَى بهَا النَّبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ لِخَالَتِهَا، وقَالَ: "الخَالَةُ بمَنْزِلَةِ الأُمِّ"[1].

فهنا تم قياس الخالة على الأم في أحقية الحضانة.

ويجب التنبه أنَّه سواء كان القياس ظنيًّا أو قطعيًّا فهو حجَّة، وكذلك إن حفَّت القياس القرائن، فهو قطعي.

قال الإسنوي: فأما القياس نفسه وهو الإلحاق والتسوية، فقد يكون قطعيا، وقد يكون ظنيا، فالقطعي كما قاله في المحصول يتوقف على مقدمتين فقط، إحداهما: العلم بعلة الحكم، والثانية: العلم بحصول مثل.

تلك العلة في الفرع، فإذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم في الفرع، سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا، ثم مثل: بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف، فإنه قياس قطعي؛ لأنا نعلم أن العلة هي الأذى ونعلم وجودها في الضرب[2].

---

(1) أخرجه البخاري (2699)، ومسلم (1783).

(2) نهاية السول شرح منهاج الوصول (1/ 313).

الفصل الثالث: أركان القياس:

إنَّ الأركان التي بنى بها القياس الصحيح مع تحقُّقها أربعة:

1 – الأصل.

2 – الحكم.

3 – الفرع.

4 – العلَّة.

أ – الأصل: وهو المقيس عليه، أي: هو الذي نصَّ الشارع عليه[1]، فهو محلُّ الحكم المشبَّهِ بِهِ[2].

كما يجب في الأصل الذي يُبنى عليه القياس، ألَّا يكون منسوخا، والإجماع يجوز أن يكونا أصلا يقاس عليه وذلك لأنَّ الإجماع مستنده النص، كما أنِّي أرى أنَّ فتوى الصحابي الذي ليس له مخالف يُجوز أن يكون أصلا يُقاس عليه، وعلى هذا فالأصل المقيس عليه هو: النص، والإجماع، وفتوى الصحابي، وأمَّا الحكم الذي ثبت بالقياس فالأمر فيه كلام، فإن كان هذا الحكم خارج من قياس الموافق أي مفهوم الموافقة، أو من علَّة قطعيَّة، كما سبق وأشرنا في الصفحة السابقة في الكلام عن القياس الظني والمستثنى منه القطعي، فهذا النوع من القياس، أي: القياس القطعي أرى أنه يجوز أن كون أصلا مقيسا عليه، وأمَّا الظني فلا، وذلك لأسباب، منها أنَّ الحكم المستخرج من القياس، هو في أصله في فرع كما سيأتي، ولا يُقاس فرع على فرع، ولكنَّنا استثنينا القياس القطعي لقوَّته، فلمَّا قياس الموافقة هو أولى من المقيس عليه، فهذا طبعا يجوز أن يكون أصلا، لأنَّه لمَّا كان فرعا كان أولى من أصله، كحرمة ضرب الوالدين قياسا على التأفيف، فضرب الوالدي فرع والتأفيف أصلن ولكنَّ

---

(1) شرح مختصر الروضة 226/3.

(2) شرح الكوكب المنير 12/4.

الفرع كان أولى من الأصل، لذلك جاز أن يكون الفرع أصلا يُقاس عليه، وأمَّا الحكم الخارج من علَّة قطعيَّة فلقوَّته أيضا، وهي أن تكون العلّة مقطوعا بوجودها في الفرع، والأصل بذاته قطعي، فكأنَّ الأصل والفرع واحد، من ذلك أحقيَّة الخالة في الحضانة قياسا على الأم، لذلك قلنا أنَّ النوع جاز أن يكون أصلا يُقاس عليه، والأول أولى بهذه الصفة، لأنَّه أولى من الفرع.

وخلاصة: الأصل هو المقيس عليه، وهذا الأصل له شروط، وهي: أن يكون نصًّا وإجماعا، أو فتوى من صحابي ليس له مخالف، أو قياس قطعي لا ظنيٌّ.

ب – الحكم: أي: حكم الأصل المقيس عليه، وهو ما ورد به النص، أو الإجماع، أو فتوى الصحابي الذي ليس له مخالف، أو القياس القطعي، هذا لمن يوافقني على الإجماع وفتوى الصحابي الذي ليس له مخالف والقياس القطعي بأنَّهم أصل يقاس عليه.

فإن كان الأمر كذلك، فإنَّ هذا الحكم الذي يصحُّ أن يصح أن يثبت في الفرع، لاشتراك بينه وبين الأصل، تُشترط فيه شروط.

1 – أن يكون حكما شرعيا عمليًّا، فكونه حكما شرعيا، خرج به الأحكام الغير الشرعيَّة، فلا يُقاس على أصل غير شرعيٍّ على نازلة شرعيَّ، وكونه عمليٌّ، خرج به الاعتقادي، لأنض موضوع المسألة عموما هو الفروع، بغض النَّظر على من لا يُجيز القياس في المسائل العقدية وبين من يجيزها.

2 – أن يكون الحكم معلوم العلَّة، لا سببا غير معقول، كعلمنا بعلَّة تحريم الخمر، هذا لإمكانية حمل حكم الأصل على الفرع ببيان العلَّة، وأمَّا إن كان الحكم سببا غير معلوم الحكمة فيه ولا علَّة معقولة فيه كعدد الركعات، أو هيئتها، فإنَّ هذا لا قياس عليه ولا يُحمل هذا الحكم على الفرع.

ولهذا قسم العلماء الأحكام إلى قسمين: القسم الأوَّل: أحكام تعبدية، وهذه لا يجري فيها القياس، لأنَّ أساس القياس معرفة العلَّة، ولا سبيل لمعرفة حكمة الأحكام التعبدية كمناسك الحج من طواف ورمي للجمرات وغيره.

والقسم الثاني: أحكام معقولة المعنى، وهذه الأحكام يجري فيها القياس، لأنَّه يمكن للعقل أن يدرك علتها.

3 – ألَّا يكون الحكم مستثنى من حكم أصلي، كالسفر في إفطار الصائم، فلا يصح أن تُقاس عليه الأعمال الشاقة، فيُفطر البنَّاء في رمضان بسبب مشقَّة عمله، فإنَّ أصل الحكم الصيام، ثمَّ استثنا الشارِع منه المسافر، فلا يصحُّ القياس على مستثنى.

4 – ألَّا يكون الحكم خاصًّا، كشهادة خُزيمة حيث جعل النبي ﷺ شهادته بشهادة رجلين[1] أو كزواج النبي ﷺ بأكثر من أربع نسوة، فهذه حكام خاصَّة لا يجوز القياس عليها.

ج – الفرع: أي: المقيس، أي: الذي يُلحق بالأصل في حكمه فيأخذ حكم الأصل[2].

والفرع هو الواقعة التي يُراد معرفة حكمها بالقياس على الأصل، ويُشترط في الفرع شرطان:

1 – ألَّا يكون الفرع منصوصا على حكمه، لأنَّ الفرع حينها أصبح أصلا، لذلك وضع القياس في هذه المرتبة بعد النصوص، وعلى هذا وجب على المجتهد أن يُرجِئ القياس، إلى أن يفقد الأمل من وجود نص في المسألة.

ومن ذلك من قال بكفَّارة الجماع في نهار رمضان بصوم ستين يوما، وهذا قد قاس على المصلحة لأنَّ المُجامعَ كان وليَّ الأمر وعنده من الرقاب الكثير، وهذا قياس باطل لأنَّ المسألة فيها نص وهو أن يُعتق رقبة، فإن لم يجد فالصيام، فإن لم يستطع فالإطعام.

---

(1) الحديث رواه الهيثمي، في مجمع الزوائد، عن خزيمة بن ثابت، الصفحة أو الرقم: 323/9، رجاله كلهم ثقات.

(2) يُنظر: شرح الكوكب المنير 12/4.

فعن أبي هُريرَةَ رَضِيَ اللهُ عنه: أنَّ النَّبيَّ ﷺ، جاء إليه رجُلٌ، فقال: هلكتُ يا رسولَ اللهِ، قال: وما أهلَكَك؟ قال: وقعتُ على امرأتي في رمضانَ، فقال: هل تجِد ما تُعتِقُ؟ قال: لا، قال: هل تستطيعُ أن تصومَ شَهرينِ مُتَتابِعَينِ؟ قال: لا، قال: فهل تجِد إطعامَ ستِّين مسكينًا؟...الحديث[1].

ولكنَّه رأى القياس بُنيَ على أساس أنَّ العقوبة للرَّدع، والردع عنده في الصوم أكثر من العتق، وبالطبع هذا خطأ، فالمسألة منصوصو عليها إذا لا قياس فيها.

2 – أن تتحقق العلة في الفرع، فإن كانت العلَّة في تحريم الخمر الإسكار، فكلُّ ما يحمل وصف الإسكار من مشروب أو مأكول أو مشموم، يحمل حكم الخمر وهو التحريم.

كما لا يجبب أن تكون عين العلة في الفرع في حالات، وفي حالت يجب أن تكون عين العلَّة في الفرع لا شبهها ولا قريب منها، أمَّا الحالات التي يُمكن حمل العلَّة القريبة على الأصل: كمن شرب مشروبا لم يسكره ولم يُذهب عقله، ولكن ناله ما يُشبه الغيبوبة، فاعتمده في مقام المسكر، نقول في هذا المقام، أنَّ القياس على المسكر حاصر، ويُحرم عليه شرب هذا المشروب قياسا على المسكر، وسدا للذرائع.

وأمَّا الحالات التي لا يُمكن حمل شبه العلَّة فيها على الأصل: كالقتل الخطأِ ولو كان بما يقتل عادة، فإنَّه لا يُحمل على حكم العمد بحال، إن ثبت الخطأ، هذا مع تقارب العلَّة في الفرع والأصل، وأنَّ كلاهما بآلة تقتل ممَّا انجرَّ عنه القتل، هذا لأنَّنا علمنا الخطأ، كمن رمى سهمه ليصطاد به فأصاب به مسلما والناس شهود على ذلك وليس بينهما عداوة، والآخر رمى سهمه بقصد القتل، فول تلاحظ أنَّ العلَّة وعلَّة العلَّة متوفرتان في كلا الأصل والفرع، ومع هذا فإنَّ الفرع لا يُحمل على الأصل في الحكم، لأنَّ العلَّة لم تتم ولا تتم العلَّة إلَّا بالعمد والعدوان.

---

(1) رواه البخاري (1936)، ومسلم (1111) واللفظ له.

د – العلَّة: والعلة هي مناط الحكم، وهي الأساس الذي يقوم عليه القياس، وقولنا بأن العلة مناط الحكم، أي: أنَّ الحكم معلَّق بعلَّته، فالمناط من ناط ينوط نوطا، وناط الشَّيءَ على غيره: علَّقه، والمَنَاطُ : موضع التَّعْليق[1]، ومنها ذات أنواط وهي شجرة كانوا يعلِّقون عليها سيوفهم تبركا بها قبل الحرب، فنهى الإسلام عن ذلك، ويُشترط في العلَّة أن تكون: وصفا ظاهرا منضبطا دل الدليل على كونه مناطا للحكم[2].

ومعنى قولهم: وصف أي: معنى من المعاني، ولهذا كثر في كلام الأصوليين والفقهاء إطلاق المعنى على العلة، بل إن المتقدمين لا يكادون يذكرون (العلة) بل (المعنى).

وقولهم: ظاهر: قيد يخرج الوصف الخفي الذي لا يطلع عليه إلا من قام به، مثل الرضى في البيع، فإنه لا يعلل به وإنما يعلل انعقاد البيع بقول الشخص بعت أو قبلت، فالنطق بالصيغة وصف ظاهر، ولهذا جعل هو العلة في انعقاد البيع، وأمَّا الرضي فأمر خفيٌّ، لا يُعلَّق عليه شيء.

قولهم: منضبط، فالوصف المنضبط هو الذي لا يختلف باختلاف الأفراد ولا باختلاف الأزمنة والأمكنة.

ومثلوا لغير المنضبط بالمشقة إذا قيل: علة الفطر في السفر المشقة، فإن المشقة تختلف باختلاف الأفراد والأزمان والأمكنة.

ومثلوا للمنضبط بالسفر إذا عللنا جواز الفطر به.

وقولهم: دل الدليل على كونه مناطا للحكم، أي: قام دليل معتبر من الأدلة الدالة على العلة على أن هذا الوصف علة الحكم.

كالإسكار للخمر، فقد دلَّ دليل على أنَّه علَّة الحكم، منه قول النبيﷺ: "كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ، وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ"[2].

ومعنى قولهم: مناطا للحكم أي: متعلَّقا للحكم، بمعنى أن الحكم يعلق على هذا الوصف فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه.

---

(1) معجم المعاني.

(2) الشرح الكبير لمختصر الأصول للمناوي.

(3) أخرجه مسلم 2003 وأخرجه البخاري (5575) بنحوه.

وقد تحدَّثنا عن العلَّة وصفاتها وشروطها ومسالكها في الجزء الأول من هذه الموسوعة في الصفحة رقم 272 إلى الصفحة رقم 329 وقد أطلنا فيها الكلام تمهيدا لما سيأتي بعدها.

ولكن إن كانت العلَّة شبه خفيَّة وجب تنقيحها وتهذيبها ممَّا علق بها من الأوصاف لا دخل لها في العليَّة، قال ابن تيمية رحمه الله تعالى: هو أن ينص الشارع على الحكم عقيب أوصاف يعرف فيها ما يصلح للتعليل وما لا يصلح، فيُنقح المجتهد الصالح ويلغي ما سواه[1].

وتنقيح المناط يعني: أي إزالةُ الصفات غير المتعلِّقة بالعِلَّة في النص؛ وعلى هذا فتَنْقِيحُ المَناطِ: هو النَّظَرُ والاجْتِهادُ في تَعيِينِ ما دَلَّ النَّصُّ على كَونِهِ عِلَّةً مِن غَيرِ تَعيِينٍ، وذلك مِنْ خِلالِ اسْتِبعادِ ما لا مَدْخَلَ له في الاعْتِبارِ مِمّا اقتُرِنَ بِهِ مِن الأوصافِ غَيرِ المُناسِبَة، مِثالُ ذلك: قِصَّةُ الأَعْرابِي الذي جامَعَ زَوْجَتَهُ في نَهارِ رَمَضانَ عَمْداً، فَأَوْجَبَ علَيْهِ النَّبِيُّ ﷺ الكَفّارَةَ، والذي يتَعلَّقُ بِقِصَّتِهِ أُمُورٌ مُتَعَدِّدَةٌ، هي: الجِماعُ، وكَونُهُ أَعْرابِيّاً، وأنَّ الجِماعَ كانَ في رَمَضانَ، وأنَّهُ كان مُتَعَمِّداً، ومِنْ خِلالِ البَحْثِ عن العِلَّةِ المُؤَثِّرَةِ في الحُكْمِ مِن بين هذه الأَوْصافِ، نَجِدُ أنّه لا يَصِحُّ واحِدٌ مِنْها أن يَكون عِلَّةً لِوُجوبِ الكَفّارَةِ سِوَى الجِماعِ في نَهارِ رَمَضانَ مُتَعَمِّداً[2]، وكل الصفات التي من دونه فهي ملغات.

وصراحة تخصيص العلَّة بالجماع ليس جامعا، بل الصَّحيح أنَّ العلة هي انتهاك حرمة رمضان فهذا الوصف متعدي ولكن إن حُصر بالجماع يُصبح قاصرا، وعلى هذا فالكفارة واجبة بعلَّة انتهاك حرمة رمضان بجماع أو بغيره، وهذا يسمى إلحاق الفرع بأصله وإلغاء الفارق، أي يقاس على تلك الحادثة ويُفهم منها أنَّ كل انتهاك لحرمة رمضان مما يوجب الفطر فيه عليه كفارة، وهذا ما يسمى بمفهوم الموافقة، ومنه أيضا يسمى تنقيح المناط.

---

(1) المسودة 387.

(2) المستصفى : (231/2) – الإحكام في أصول الأحكام : (462/3) – التعريفات للجرجاني : (ص 94) – إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول : (ص 221) – معجم لغة الفقهاء: (ص 148) – معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية : (494/1).

وتَخرِيجُ المَناطِ: هو أَنْ يُظْهِرَ المُجْتَهِدُ العِلَّةَ ويَسْتَخْرِجَها مِن الحُكْمِ الشَّرْعِي الذي ثَبَتَ بِنَصٍّ أو إِجْماعٍ بدونِ تعليلٍ، والمُرادُ بِالعِلَّةِ هُنا: الوَصْفُ المُستنبطُ لتعليقِ الحُكْمُ بِهِ، ومِن أمثِلَتِه: الاِجْتِهادُ في إِثْباتِ أنّ الطُّعْمَ عِلَّةُ الرِّبا في البُرِّ، وذلك حتّى يُقاسَ عَلَيْهِ كُلُّ ما سِواهُ مِمّا يُشارِكُه في عِلَّتِهِ، فَكأنَّ المُجْتَهِدَ أَخْرَجَ العِلَّةَ مِن خَفاءٍ؛ فلِذلك سُمِّيَ: تَخْريجَ المَناطِ.

وتحقيق المناط هو: أن يَجْتَهِدَ المُجْتَهِدُ في إِثْباتِ وُجودِ العِلَّةِ في الصُّوْرَةِ التي هي مَحَلُّ النِّزَاعِ، وهو نوعانِ:

1 – علَّة مستنبطة بتخريج أو تنقيح لها حتَّى تظهر، وهو مرادنا هنا.

2 – أو علَّة مجمع عليها بنص أو إجماع.

وقد تكلمنا عن كل هذا بالتفصيل في الجزء الأوَّل من هذه الموسوعة من الصفحة رقم 320 إلى الصفحة رقم 323، وكنَّا قد فصَّلنا الأمر في الجزء الأوَّل تمهيدا لهذا.

الفصل الرابع: شروط القياس:

1 – ألَّا يصادم دليلًا أقوى منه، فلا اعتبار بقياس يصادم النص أو الإجماع أو أقوال الصحابة، ويسمى القياس المصادم، وهو فاسد الاعتبار.

مثاله: أن يقال: يصح أن تزوج المرأة الرشيدة نفسها بغير ولي قياسًا على صحة بيعها مالها بغير ولي.

فهذا قياس فاسد الاعتبار لمصادمته النص، وهو قوله صلّى الله عليه وسلّم: "أيُّما امرأةٍ نَكَحَت بغيرِ إذنِ مَواليها، فنِكاحُها باطلٌ ، ثلاثَ مرَّاتٍ"[1].

2 – أن يكون حكم الأصل ثابتًا بنص أو إجماع، فإن كان ثابتًا بقياس لم يصح القياس عليه، وإنما يقاس على الأصل الأول؛ لأن الرجوع إليه أولى، ولأن قياس الفرع عليه الذي جعل أصلًا قد يكون غير صحيح، ولأن القياس على الفرع ثم الفرع على الأصل تطويل بلا فائدة، إلا القياسي الأولى، أو قطعي العلَّة فهو قوي.

مثال ذلك: أن يقال: يجري الربا في الذرة قياسًا على الرز، ويجري في الرز قياسًا على البر، فالقياس هكذا غير صحيح، ولكن يقال: يجري الربا في الذرة قياسًا على البر؛ ليقاس على أصل ثابت بنص.

3 – أن يكون لحكم الأصل علة معلومة؛ ليمكن الجمع بين الأصل والفرع فيها، فإن كان حكم الأصل تعبديًّا محضًا لم يصح القياس عليه.

مثال ذلك: أن يقال: لحم النعامة ينقض الوضوء قياسًا على لحم البعير لمشابهتها له، فيقال: هذا القياس غير صحيح لأن حكم الأصل ليس له علة معلومة، وإنما هو تعبدي محض على المشهور.

---

(1)رواه أبو داود 2083.

4 – أن تكون العلة مشتملة على معنى مناسب للحكم مؤثرة فيه، يُعلم من قواعد الشرع اعتباره؛ كالإسكار في الخمر.

فإن كان المعنى وصفًا طرديًّا لا مناسبة فيه لم يصح التعليل به؛ كالسواد والبياض مثلًا.

مثال ذلك: حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن بريرة خيرت على زوجها حين عتقت قال: وكان زوجها عبدًا أسود[1]، فقوله: (أسود)؛ وصف طردي لا مناسبة فيه للحكم، ولذلك يثبت الخيار للأمة إذا عتقت بين تركه أو الاستمرار معه تحت عبد وإن كان أبيض، ولا يثبت لها ذلك إذا عتقت تحت حر، وإن كان أسودا.

5 – أن تكون العلة موجودة في الفرع كوجودها في الأصل؛ كالإيذاء في ضرب الوالدين المقيس على التأفيف، فإن لم تكن العلة موجودة في الفرع لم يصح القياس.

مثال ذلك: أن يقال العلة في تحريم الربا في البر كونه مكيلًا، ثم يقال: يجري الربا في اللباس قياسًا على البر، فهذا القياس غير صحيح، لأن العلة غير موجودة في الفرع، إذ اللباس غير مكيل وغير مطعوم، وليس من جنس البر.

6 – وأن لا يمنع من القياس مانع، كأن يكون حكم الأصل مختصا بالأصل.

مثال ذلك: شهادة الواحد قياسا على شهادة خزيمة، لقول النبي ﷺ: "من شَهد له خزيمةُ أو شُهِد عليه فحسبُه"[2].

---

(1) صحيح البخاري: (7/ 61).

(2) رواه الهيثمي، في مجمع الزوائد، عن خزيمة بن ثابت، الصفحة أو الرقم: 9/323، رجاله كلهم ثقات.

الفصل الخامس: أنواع القياس:

المطلب الأوَّل: القياس من حيث الصحَّة والفساد:

1 – قياس صحيح.

هو كل من توفَّرت شروطه وأركانه مثال ذلك:

أ – قياس النبيذ على الخمر: (الأصل هو: الخمر، والفرع هو: النبيذ، والعلة أو الشبه هو: الإسكار، والحكم هو: التحريم. فيحرم النبيذ المسكر قياسا على الخمر).

ب – قياس الأرز على البر في الربا: (الأصل هو: البر، والفرع هو: الأرز، والعلة أو الشبه هو: الطعم أو الوزن أو الكيل، والحكم هو: تحريم الربا. فيحرم التفاضل المؤدي للربا في الأرز قياسا على البر).

ج – قياس الإجارة بعد النداء الثاني للجمعة، قياسا على البيع بعد النداء الثاني للجمعة: (الأصل هو: البيع بعد النداء الثاني للجمعة، والفرع هو: الإجارة بعد النداء الثاني للجمعة، العلة أو الشبه هو: الانشغال عن الصلاة وتفويتها، والحكم هو: التحريم. فتحرم الإجارة بعد النداء الثاني للجمعة قياسا على البيع).

د – قياس ضرب الوالدين على التأفيف عليهما: (الأصل هو: التأفيف، والفرع هو: الضرب، والعلة أو الشبه هو: الإيذاء لهما، والحكم هو: التحريم. فيحرم الضرب وكل ما يؤذي الوالدين قياسا على التأفيف).

هـ – قياس شدة الجوع على الغضب في عدم قبول القضاء: (الأصل هو: الغضب، والفرع هو: الجوع، والعلَّة أو الشبه هو: الانشغال وتشتت الذهن وعدم صفائه، والحكم هو: التحريم، فيحرم على القاضي أن يقضي بين الناس وهو شديد الجوع قياسا على الغضب)[1].

2 – قياس فاسد.

هو كل من فقد ركنا أو شرطا من الأركان والشروط السابقة، كما بينَّا في الأمثة السابقة فلا نطيل بالإعادة.

---

(1) يُنظر الكفاية في شرح البداية في أصول الفقه لخالد الجهني.

المطلب الثاني: القياس من حيث درجة العلة: أي: من حيث ظنيَّة العلَّة وقطعيَّتها:

1 – قياس أولى:

وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق على أنَّ المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به. ويُسمَّى أيضا بـ: مفهوم الموافقة الأولى، وكذلك يُسمى: فحوى الخطاب.

وسُمِّي بالأَوْلى؛ لأن الفرع (المقيس) يكون في حكمه أولى من المقيس عليه، فمثلًا مسألة دفع الوالدين لم يأتِ دليلٌ خاصٌّ يُبيِّن تحريمها؛ أي: تحريم الدفع، فدفعهما في هذه الحالة مقيس، والتأفيف عليهما مقيس عليه، جاء دليل خاص في بيان تحريمه: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[الإسراء: 23]؛ وعليه فإن دفع الوالدين فرع ومقيس غير منصوص عليه، والتأفيف على الوالدين أصل ومقيس عليه منصوص عليه، والعلة الجامعة بينهما العقوق، أما الحكم: فهو تحريم الدفع كما حُرِّم التأفيف. وقد سُمِّي هذا بقياس الأَوْلى؛ لأن الدفع أولى في التحريم من قول "أُف"؛ لذلك سمَّاه أهل العلم كذلك، بمعنى أن حكم المقيس أولى من حكم المقيس عليه.

2 – قياس مساوي:

وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق على أنَّ الحكم المسكوت عنه مساو لحكم المنطوق به. يسمى أيضا بـ: مفهوم الموافقة المساوي، وكذلك يسمى: لحن الخطاب.

وهو تساوي حكم المقيس والمقيس عليه؛ كقياس إتلاف مال اليتيم على أكله، فلا يوجد دليل خاص من الكتاب والسنة يُحرِّم إتلاف مال اليتيم، وقد أنزل تعالى آيةً يُحرم فيها أكل مال اليتيم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾[النساء: 10]، وقد قاس العلماء إتلاف الأموال على أكلها، والإتلاف يتساوى مع الأكل.

3 – قياس أدنى:

وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق على ثبوت حكم المنطوق به للمسكون عنه الأضعف من المنطوق.

وهذا النوع منهم من ردَّه ومنهم من اعتبره، وهو ما كان تحقق العلة في الفرع أضعف وأقل وضوحا مما فى الأصل؛ و إن كان الاثنان متساويين فى تحقق أصل المعنى الذى به صار الوصف علة، كالإسكار فهو علة تحريم الخمر، ولكن قد يكون على نحو أضعف فى نبيذ آخر وإن كان فى الاثنين صفة الإسكار ممَّا ينجر عنها تحريم الشرب وإيجاب الحد.

وإني قد عرَّفت قياس الأولى والمساوي والأدنى، بتعريف مفهوم الموافقة الأولى والمساوي والأدنى، هذا لشبههما، بل نفس الشيء، إلَّا أنَّ مفهوم الموافقة الأدنى غير معمول به، فلو اتَّبعنا مفهومه لوجب علينا قبول شهادة الواحد قياسا على شهادة الاثنين، فالفرع هنا أضعف في علَّة الحكم من الأصل، ولحرمنا كثيرا ممَّا أباح الله قياسا على الأصل المحرَّم.

ومن هنا لزم علينا فتح مبحث في المنطوق والمفهوم، لأنَّ القياس الجلي واضح العلَّة في أصله وهو مفهوم من حكم الأصل، وعلى هذا فيمكن قول: أنَّ القياس الأولى، والقياس المساوي، والقياس الأدنى، وقياس العكس كما سيأتي، هو المفهوم الذي يقابل المنطوق، فأمَّا القياس الأولى والمساوي والأدنى، فهو مفهوم الموافقة كما سيأتي شرحه، وأمَّا قياس العكس، فهو مفهوم المخالفة كما سيأتي، وأمَّا بقيَّة الأقيسة فلا تُعدُّ من مفهوم الموافقة على لسان أهل صنعة الأصول مع أنَّه كل قياس مفهوم، وهذا ما يتوافق المفهوم فيه مع القياس، لأنَّ القياس الخفي هو الذي تحتاج علَّته إلى تنقيح وتخريج أو تحقيق للمناط مع أنَّه مفهوم إلَّا أَّن أهل الصنعة ميزوه بالقياس، وقالوا إنَّ المفهوم ما لا يحتاج إلى بحث ونظر، وأنَّ القياس يحتاج إلى بحث ونظر.

والذين قالوا بأنَّ مفهوم الموافقة هو قياس جليٌّ في أصله هم: الشافعي في الرسالة، والهندي في النهاية، وقال به أبو إسحاق في شرح اللمع، والقفال الشاشي[1]، وهذا ما أراه وهو أنَّ مفهوم الموافقه ومفهوم المخالفة هم قياس، بل أرى أنَّ كل القياس هو مفهوم، ويُمكن تقسيم المفهوم بنفس أقسام القياس، فلو قالوا لا يكون القياس الخفي مفهوما، نقول إنَّ المفهوم لو احتيج إلى بحث ونظر أصبح اسمه مفهوما خفيا، وهو نفسه القياس الخفي، فلو تلاحظ أن أدلة حجيَّة القياس هي نفسها أدلة حجيَّة مفهوم الموافقة، ولكن قالوا أنَّ مفهوم الموافقة كلُّه من اللغة فهو جلي واضح، وأمَّا عموم القياس فهو بالاستباط إن كان خفيًّا.

ومن ذلك ردُّ ابن حزم لمفهوم الموافقة، وقال لا نأخذ بمفهوم الموافقة فهو قياس والقياس عندنا باطل.

وجه الدلالة لا في تأييد أمره، بل في استنتاجه أنَّ مفهوم الموافقة هو قياس، وهذا هو الصحيح.

وعلى هذا فكل قياس هو مفهوم، ولكن لا مشاحة في الاصطلاح، وكل الطرق تؤدي إلى نفس المعنى.

وكل هذا المبحث لنعلم معنى المنطوق والمفهوم، وعلاقة المفهوم بالقياس، كما أنَّي لا رأى بحجيَّة القياس الأدنى بمعناه اللغوي، وهو أن يكون المقيس علَّة أضعف من المقيس عليه، لذلك أردت بيان المفهوم، وخاصة مفهوم الموافقة الأدنى، لنقارن بينه وبين قياس الأدنى، كما أنَّ المفهوم يفتح الباب لفهم كل أنواع القياس، والعمل به بطريقة واضحة وصحيحة إن شاء الله تعالى.

ولنتعرف الآن على المنطوق والمفهوم، كما يجب أن يُعلم أنَّ مرادنا هو المفهوم، ولكن بما أنَّا سنتكلم عن المفهوم وجب علينا الكلام على نقيضه وهو المنطوق.

(1) ينظر البحر المحيط في أصول الفقه للزركسي 128/5.

المبحث الأول: المنطوق والمفهوم:

المسألة الأولى: المنطوق:

لغة: اسم مفعول من نطق ينطق نطقا إذا تكلم[1] فالمنطوق هو الملفوظ به[2].

المنطوق اصطلاحا: هو المعنى المستفاد من اللفظ، من حيث النطق به كحرمة التأفيف المستفادة من قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}[الإسراء: 23]، وكوجوب الصيام المستفاد من قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ}[البقرة: 183]. وغير ذلك من الأوامر والنواهي التي عُرفت بلفظ النص لا بفهمٍ واستنباط.

والمنطوق هو: دلالة حكمٍ نُطق به مطابقة، أو تضمنا، أو التزاما.

ودلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على تمام ما وُضع له، كدلالة الإنسان على أنَّه حيوان ناطق، وهو من باب المنطوق.

فهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له، وهي أظهر الدلائل.

ومن أمثلة ذلك: دلالة قول الله تعالى: {الله لا إله إلا هو}[آية الكرسي]، هي نفي وجود إله على الحقيقة غير الله جلّ وعلا، وهي دلالة المطابة.

ودلالة قول الله تعالى: {واعبُدُوا اللهَ وَلَا تُشرِكُوا بهِ شيئاً}[النساء: 36]، على تحريم جميع أنواع الشرك، وهي دلالة مطابقة.

ودلالة التضمُّن: هي دلالة اللفظ على جزء موضوعه لكنَّها تعبِّر عنه، كدلالة الإنسان على الحيوان أو الناطق، ودلالة الإنسان على أنَّه ناطق تحمل جزءا من وصف الإنسان، طبعا هذا ليس مطردا منعكسا، ولكنَّ المنطوق في الأحكام لا يحتاج كلُّه إلى إطراد وانعكاس بل جزء المعنى مع القرائن يفيد المعنى، وهي أيضا من باب المنطوق.

وخلاصة دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء معناه.

مثال ذلك: دلالة قول الله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ}[الأنعام: 151]، دلَّ على تحريم الزنا، لأنه من الفواحش، وليس هو جميع الفواحش، ولم يُذكر الزنا بعينه، ولكنَّه متضمن للمعنى.

فالآية دالّة على تحريم الزنا بدلالة التضمّن، أي: تضمنت الآية المعنى المراد، ولا يرد معنى سواه.

وأما الدلالة الالتزامية: وهي دلالة اللفظ على لازم معناه، وهو ما يلازم المعنى إلَّا أنَّه خارج عنه، كدلالة الإنسان على أنَّه كاتب أو عالم، ولا شكَّ أنَّ هذه الدلالات لا تكون إلَّا في الإنسان(3)، وهي أيضا من باب المنطوق، لكنَّه غير صريح.

والدلالة الالتزاميَّة: هي المنطوق غير الصريح لتشمل دلالة الاقتضاء، ودلالة الإشارة، ودلالة الإيماء والتنبيه.

وقد ذهب قوم من أهل العلم إلى أنها كذلك من باب المنطوق، إلا أنه منطوق غير صريح، وذهب بعضهم على أنها من باب المفهوم، فجعلها الآمدي وابن الحاجب والسيوطي وغيرهم من باب المنطوق، وجعلها الغزالي والبيضاوي والزركشي من باب المفهوم، والصحيح أنَّها من المنطوق لا من المفهوم، لأنَّ الإشارة عند أهل الحديث والأصول تفيد ما يفيد اللفظ، وكذلك الكتابة، والمفهوم لا إشارة فيه كما سيأتي، بل هو ما يُفهم ضرورة أو استنباطا من النص، ولكنَّ الخلاف يبقى في الإيماء والتنبيه، فلو قلنا أنَّه من المفهوم وهو أقرب له، فلا نجده في أي قسم من أقسام المفهوم كما سيأتي، وإن قلنا هو من المنطوق، فحينها سيكون من جنس دلالة الإشارة، وهذا أقرب ما يكون.

والمنطوق يشمل النص والظاهر، والمؤوَّل، ويشمل أيضا المجمل والمبين، والمطلق والمقيد، والعام والخاص، والمحكم والمتشابه، وغيره، وسنتناول شرح كل هذا في باب: "كيفيَّة التعامل مع النصوص الشرعيَّة" إن شاء الله تعالى.

---

(1) لسان العرب لابن منظور: ج1 ص354.

(2) منهاج الأصوليين لخليفة باكر الحسن: ص 63.

(3) وهذا تعريف منطقي، ولكن لابأس به إن كان يبين المعنى المراد.

المسألة الثانية: أقسام المنطوق:

ينقسم المنطوق إلى قسمين:

1 – منطوق صريح، ليشمل دلالة المطابقة والتضمُّن.

2 – منطوق غير صريح، وهو الدلالة الالتزاميَّة.

1 – المنطوق الصريح: ويراد به دلالة الحكم مطابقة أو تضمنًّا، والأحسن أن نقول: هو ما وُضع له اللفظ، كليًّا أو جزئيًّا.

والمنطوق الصريح يأتي على أقسام:

الأوَّل: النص: هوَ اللَّفظُ الذِي لَا يحتملُ إلَّا معنًى واحدًا[1].

من ذلك ما رواه جابر رضيَ اللهُ عنهُ قالَ: قالَ رسولُ اللهِ ﷺ: إذَا جاءَ أحدكمْ يومَ الجمعةِ والإمامُ يخطبُ فليركعْ ركعتينِ وليتجوَّزْ فيهمَا[2].

فهذا المنطوق هو نص صريح، فهو لا يحتمل غير هذا المعنى.

الثاني الظاهر: هوَ الاحتمالُ الأقوَى بينَ احتمالينِ أوْ أكثرَ إذَا كانَ اللَّفظُ يحتملُ أكثرَ منْ احتمالٍ[3].

من ذلك قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ}[البقرة: 222]، فإنَّ الطهر يقال فيه أنَّه انقطاع الدم، ويُقال أنَّه الاغتسلال بعد انقطاع الدم، ولا شكَّ أنَّ الاغتسال أظهر لقوله تعالى في بقية الآية:{فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ}[البقرة: 222]، والتطهُّر من قوله (فإذَا تطهَّرنَ) يجب لفعله فاعل، بخلاف انقطاع الدم بإنَّه ليس بيدها، وعلى

---

(1) الصَّواعق المرسلةُ لابنِ القيم الجوزية 1/187 – 188.

(2) أخرجه مسلم 875.

(3) البحر المحيط لبدر الدين الزَّركشي 2/207.

هذا فإنَّ معنَى (إذا تطَّهرنَ) أي: إذا اغتسلن بعد انقطاع الدم، وعلى هذا فالطُّهر في أوَّل الآية هو الاغتسال، ولذلك سميَ هذا المنطوق الصريح ظاهرا.

الثالث المؤوَّل: هوَ الاحتمالُ الأضعفُ الذِي يحتملهُ اللَّفظُ إذَا كانَ يحتملُ أكثرَ منِ احتمالٍ[1].

مثاله: قولهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ: الثَّيِّبُ أحقُّ بنفسهَا منْ وليِّهَا[2].

فظاهر اللفظ أنَّ الثيب لها أن تزوج نفسها، ولكن يستحيل حمل هذا اللفظ على ظاهره لمخالفته نصًّا صريحا وهو قوله ﷺ: لَا نكاحَ إلَّا بوليٍّ[3].

وعلى هذا يجب أن يُحمل اللفظ على معنى أنَّ وليَّهَا لَا يجوزُ لهُ أنْ يكرههَا علَى الزَّواجِ، وهنا صرفنا المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح بدليل وهو النص السابق.

الرابع المبيَّن: وهوَ مَا يدلُّ علَى المعنَى المرادِ منهُ منْ غيرِ إشكالٍ وهوَ عكسُ المجملِ[4].

من ذلك ما روته عائشةَ رضيَ اللهُ عنهَا قالتْ: كانَ فِي مَا أُنزلَ منَ القرآنِ عشرُ رضعاتٍ معلوماتٍ يحرّمنَ، ثمَّ نسخنَ بخمسٍ معلوماتٍ فتُوفِّي رسولُ اللهِ ﷺ وهنَّ فيمَا يُقرأُ منَ القرآنِ[5].

فهذا المنطوق مبيَّنٌ ولا إشكال فيه.

الخامس المجمل: وهوَ اللَّفظُ الذِي يحتملُ أكثرَ منْ معنَى ولَا رجحانَ لأحدهمَا علَى الآخرِ[6]، فإن ترجَّحَ أحدُ المعانِي علَى المعانِي الأخرَى دونَ احتمالِ غيرِهِ فهوَ النَّصُّ...

إلى غير ذلك ممَّا سنذكره إن شاء الله تعالى في باب كيفية التعامل مع النصوص الشرعية.

---

(1) البحر المحيط لبدر الدين الزَّركشي 607/2.

(2) أخرجه مسلم 1421، عن ابن عبَّاس رضي الله عنه.

(3) أخرجه أبو داود 2085، و التِّرمذي 1101، وابن ماجه 1881، وأحمد 190عن أبي موسى رضي الله عنه.

(4) يُنظر: روضة النَّاظر للمقدسي 580/2، وابن النجار، شرح الكوكب المنير 437/3.

(5) أخرجه مسلم 1452.

(6) الطوفي، شرح مختصر الرَّوظة 648/2 – 649.

2 – المنطوق غير الصريح: ويراد به: دلالة اللفظ على الحكم التزاما، وهو دلالة الالتزام، وهو على ثلاثة أقسام:

أ – دلالة الاقتضاء: وهو ما توقفت دلالة اللفظ فيه على الإضمار، أي: أن يتضن الكلام إضمارا ضروريًّا لابدَّ من تقديره لأنَّ الكلام لا يستقيم بدونه.

أو تقول: هي دلالة اللفظ على معنى لازمٍ لمعناه الأصلي لزوماً تتوقف عليه صحّة المعنى، الأصلي كدلالة الفعل على وجود فاعل؛ فإذا انتفى الفاعل انتفى الفعل ضرورة.

والصحيح أنَّ التعريف الأوَّل هو ما يُسمَّى بـ: دلالة الإضمار، والثاني هو: دلالة الإقتضاء.

فقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى التفريق بين دلالة الاقتضاء ودلالة الإضمار، واختلفوا في التفريق بينها على أقوال ذكرها الزركشي في "البحر المحيط في أصول الفقه"، وبعض الفروق لا تسلم من الاعتراضات.

والتحقيق أن الإضمار على درجات؛ فإن كان الإضمار دالاً على محذوف يقتضيه المذكور فهو من دلالة الاقتضاء، وإن كان غير لازم فليس من الاقتضاء.

فدلالة الاقتضاء أعمّ من الإضمار من وجه، وأخصّ منه من وجه آخر.

وبعض ما ادُّعي فيه الإضمار لا يُسلَّم.

ولذلك قال بعض الأصوليين في تعريفها: دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق المتكلّم.

ودلالة الاقتضاء تُبحث في الدلائل اللفظية كما في هذا المبحث، وتُبحث فيما هو أعمّ من ذلك، ويُقسّم الاقتضاء إلى اقتضاء ضروري، واقتضاء نظري.

فالاقتضاء الضروري: كدلالة المخلوق على الخالق، ودلالة الأثر المترتب على السبب ترتّباً ضرورياً، كدلالة الإبصار على النظر.

والاقتضاء النظري: هو ما يقتضي الوجوب وتلزم به الحجة وإن كان قد لا يكون في الواقع، كاقتضاء العلم للعمل، واقتضاء النهي الجازم للترك، فهو اقتضاء لازم بالنظر والاستدلال لا بالضرورة التي هي واقعة عادة.

لكن ما نبحثه هنا ما يتعلق بالدلالات اللفظية، وهو ما يعني المفسّر عند تفسيره للقرآن، وللأصولي في استنباط الأحكام.

فدلالة الاقتضاء هي أعلى درجات دلالة اللزوم؛ لأنّ المعنى الأصلي لا يصحّ إذا لم يصحّ المقتَضى.

ومن أمثلتها:

دلالة اقتضاء الأمر بالتوحيد النهيَ عن الشرك.

ودلالة قول الله تعالى: {وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ} على وجوب الإيمان بالرسول، والنهي عن معصيته، ووجوب الإيمان بصفة الرحمة لله تعالى بالاقتضاء.

وقال ابن جزي في تفسير قوله تعالى: {فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا}[الفرقان: 77]، {فَقَدْ كَذَّبْتُمْ} هذا خطاب لقريش وغيرهم من الكفار دون المؤمنين {فَسَوْفَ يَكُونُ لِزاماً} أي سوف يكون العذاب لزاماً ثابتاً، وأضمر العذاب، وهو اسم كان لأنه جزاء التكذيب المتقدم.

وكذلك دلالة قول الله تعالى: {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا}[البقرة: 79]، على أنّهم بدّلوا في كتابتهم وحرّفوا كتاب الله عما أنزل عليه.

مثاله: قول النبي ﷺ: " إنَّ اللهَ تعالى وضع عن أُمَّتي الخطأَ، والنسيانَ..."[1].

(1) أخرجه ابن ماجه (2045) واللفظ له، والطبراني في ((المعجم الأوسط)) (8273)، والبيهقي (11787) وصححه الألباني في صحيح الجامع 1836.

ولكنَّ الخطأ والنسيان لا يوضعان فالخطأ والنسيان واردان، فلابد هنا أن يتضمَّن الكلام تقديرا، وهو: وضع الإثم والمؤاخذة عن الخطأ والنسيان، وهذا ما اقتضاه الحديث، لأنَّ الحديث اقتضى رفع الإثم والمؤاخذة به، لذلك سميَّ هذا المنطوق بدلالة الاقتضاء.

ومن أهل العلم من يسمّيها دلالة الإضمار لأنهم يرون أن الاقتضاء لا يكون إلا على محذوف دلّ عليه المقام؛ فكأنّ المتكلّم أضمر كلاماً يقتضيه ما تكلّم به.

ومن أمثلة دلالة الإضمار:

دلالة قول الله تعالى: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ}[البقرة: 185]، ففي قوله تعالى: {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} دلّ على إضمار (فأفطر) لأنّ القضاء لا يجب على من أدّى الصيام.

ودلالة قول الله تعالى: {فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ}[البقرة: 230]، دلَّ على إضمار المراجعة قبل الطلقة الثالثة.

وقد يكون الإضمار لجمل متعددة كما في قول الله تعالى: {قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقِهْ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانْظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ * قَالَتْ يَاأَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ}[النمل: 27 – 29].

وفي هذه الآيات من إضمار الجمل المتعددة ما لا يخفى، فالهدد ذهب حقيقة، فصار إضمار ذهاب الهدد بعد الأمر بذلك.

كذلك قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ...}[النساء: 23]، فإنَّ دلالة اللفظ على المعنى تلزم إضمار كلمة "وطْء" أو "نكاح" لأنَّ التحريم ليس لأعيان المذكورات بل التحريم هو

نكاحهنَّ، وعلى هذا فلابد من تقدير فعل يتعلق به التحريم، ويكون المعنى: حُرِّمَ عليكم نكاح أمَّهاتكم وبناتكم ...

ولمَّا كان الكلام متوقف على الإضمار ولولا اللفظ لما كان الإضمار كانت هذه الدلالة من جنس المنطوق أقرب لها من جنس المفهوم.

ب – دلالة الإشارة: وهو ما دلَّ عليه لفظه على ما لم يُقصد في الأصل ولكنَّه لازم المقصود.

أي: هو أن يدلّ معنى اللفظ على معنى آخر صحيح قد يكون مراداً للمتكلّم، وإن كان المتبادر إلى الذهن أن الكلام لم يُسق لأجله ابتداء.

ومن أمثلته:

من ذلك قوله تعالى: {أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ}[البقرة: 187]، دل على صحة صوم من أصبح جنبا؛ لأن إباحة الجماع ليلة الصيام يشمل كل الليل حتى الجزء الأخير من الليل فلا يستطيع الاغتسال إلا بعد الإصباح.

وهذا المعنى لم يُقصد باللفظ قصدا أوَّليا، بل هو من لوازم اللفظ.

وكدلالة قوله تعالى في بيان مصارف الغنيمة:{لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ}[الحشر: 8].

فقد وصفهم سبحانه وتعالى بالفقراء في بداية الآية والأصل أنَّ لهم دور وأموال في مكَّة دلاة على أنَّ الكفار قد استولوا عليها استلاء تامًّا بحيث أنَّهم لم يعودوا يملكون شيأ، فقوله سبحانه {الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ} يحتمل عدم استملاك الكفار عليها، ولكن بوصفه سبحانه لهم بالفقر، يمكن اعتبارها إشارة على استلاء الكفار على أموالهم، وهي دلالة غير مقصودة بالنص، لأنَّها سيقت لبيان مصارف الفيء والغنيمة، واستحقاقهم لسهم فيها، لا لبيان أنَّ الكفار استملكوا على أموال

المسلمين ودورهم، لكن وقعت الإشارة إليه حيث سمَّاهم "فُقراء" فلو كانتا أموالهم باقية على ملكهم لما صح تسميتهم فقراء.

وكذلك دلالة قول الله تعالى: {وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً}[النساء: 4]، دل على تحريم نكاح الشغار. (والشغار وهو أن يقول للرجل زوِّجني ابنتك وأزوِّجك ابنتي)

كذلك ودلالة قول الله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا}[الأحقاف: 15]، مع قوله تعالى: {وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ}[لقمان: 14]، دلَّ على أنّ أقلّ الحمل ستة أشهر.

وهذه الدلالة الإشارية إن كانت إشارتها بيِّنة فهي لامحالة من جنس المنطوق الذي أشير إليه في الكلام، فإنَّ الكلام يحتمل التصريح والإشارة.

كذلك قوله تعالى: {لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ}[الواقعة: 79].

قال ابن القيم: دلت الآية بإشارتها وإيمائها على أنه لا يدرك معانيه ولا يفهمه إلا القلوب الطاهرة، وحرام على القلب المتلوث بنجاسة البدع والمخالفات أن ينال معانيه وأن يفهمه كما ينبغي، قال البخاري في صحيحه في هذه الآية: لا يجد طعمه إلا من آمن به.

وهذا أيضًا من إشارة الآية وتنبيهها، وهو أنه لا يلتذ بقراءته وفهمه وتدبره إلا من شهد أنه كلام الله تكلم به حقًا وأنزله على رسوله، ولا ينال معانيه إلا من لم يكن في قلبه حرج بوجه من الوجود[1].

ودلالة الإيماء استفادها من عموم وصف الطهارة، ودلالة الإشارة من التناسب بين المسّ الحسّي والمسّ المعنوي.

---

(1) التبيان في أقسام القرآن – ابن قيم الجوزية ص 134.

ج – دلالة الإيماء والتنبيه: وقد سبق وقلنا أنَّ هذه الدلالة فيها اختلاف من جنسها بين المنطوق والمفهوم، وقد اخترنا لها أنّها من جنس دلالة الإشارة

ويعرِّف الجمهور دلالة الإيماء والتنبيه بأنها: فهم التعليل من إضافة الحُكم إلى الوصف المناسب[1].

وهي أن يدلّ اللفظ على معنى لازم يفهمه المخاطب من غير تصريح.

ومن هذا التعريف جنح بعض العلماء إلى هذه الدلالة من باب المفهوم، ولكنَّنا نرى الحنفية يدرجون دلالة الإيماء ضمن دلالة عبارة النص؛ لأن ما أومأ النصُّ إليه لن يكون إلا معنًى مقصودًا للمتكلِّم، وإن كان اللفظ لم يوضَعْ له؛ كالأمر بالقطع في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: 38]؛ إذ يلزم من ترتيب الحُكم الذي هو القطع، على وصف مناسب وهو السرقة أن هذا الوصفَ هو العلةُ في الحُكم؛ فالشارعُ يقصد أن علةَ القطع هي السرقة، وبهذا يدخُلُ الإيماءُ ضمن دلالة العبارة بِناءً على القصد إليه، فهو من باب المنطوق، وعليه لم يُفرِدِ الحنفيةُ للإيماء دلالةً مستقلة.

ولكنِّي أرى لو أنَّ دلالة الإيماء والتنبيه كانت من جنس المنطوق فلا تعدوا أن تكون من جنس دلالة الإشارة، فهي فرع منه، والبحث في هذا يطول والكلام فيه لا ينتهين ولا فائدة منه، بل الفائدة في فهم معناه سواء كان منطوقا أو مفهوما.

ودلالة الإيماء على قسمين:

1 – الإيماء الجلي: مثل دلالة قول الله تعالى: {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ}[القمر: 54]، دلَّ على أنّ التقوى سبب لدخول الجنة.

ودلالة قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[المائدة: 38]؛ على أنّ علّة القطع هي السرقة.

---

(1) المستصفى (2/ 189).

2 – والإيماء الخفيّ: والخفاء فيه نسبي، مثل دلالة سورة النصر على قرب أجل رسول الله ﷺ.

فقد جاء تفسير الطبري: عن ابن عباس قال : لما نزلت : {إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ} قال رسول الله ﷺ: "نعيتُ إلَي نفسِي"... بأنه مقبوض في تلك السنة.

ودلالة قول الله تعالى: {أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ * أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ}[الفيل: 1 – 2]، دلَّت على أن الذي حفظ بيته سبحانه، سيحفظ رسوله ﷺ وأولياءه ودينه الحق.

وكذلك ما جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: خطب النبي ﷺ فقال: "إنَّ اللهَ خيَّرَ عبدًا بينَ الدُّنيَا وبينَ مَا عندهُ؛ فاختارَ مَا عندَ اللهِ" فبكَى أبُو بكرٍ الصدِّيق رضي الله عنه.

قال أبو سعيد: فقلتُ في نفسِي مَا يبكِي هذَا الشيخَ؟!! إن يكن الله خيَّرَ عبدا بين الدنيا وبين ما عنده، فاختار ما عند الله.

قال: فكان رسول الله ﷺ هو العبد، وكان أبو بكر أعلمنا[1].

ودلالة الإيماء من العلماء من يسمّيها دلالة التنبيه، ومنهم من يسمّيها فحوى الخطاب، وهو نفسه.

ومن الأصوليين من يعرّف دلالة الإيماء بأنّها اقتران الحكم بوصف على وجه لو لم يكن ذلك الوصف علّة للحكم لكان الكلام معيباً.

والصواب أنّ هذا نوع من أنواع دلالة الإيماء، وهي أوسع من ذلك.

ويجدرُ التنبيه على أنَّ دلالة الإشارة والإيماء والتنبيه، لا دخل له في التفسير الإشاري الصوفي، فهم لا يعتمدون إلى قواعد إلَّا الأهواء، ولكن ما سبق ذكره فكما تلاحظ، كلُّه بأدلَّته التي انبنت عليها قواعدها.

---

(1) أخرجه البخاري (466)، ومسلم (2382).

ويقابل المنطوق المفهوم وهو مرادنا من هذا المبحث.

المسألة الثالثة: المفهوم:

المفهوم لغة: اسم مفعول من فهِم، إذا فهِم وعقَل وعرَف؛ فالمفهوم هو المعقول المعلوم، وفي لسان العرب: الفهم معرفتُك الشيء بالقلب، فهِمه فهمًا[1].

المفهوم اصطلاحا: ما دلَّ عليه اللفظ لا في محلِّ النطق[2]، فهوَ المعنَى المستفادُ منْ حيثُ السُّكوتِ اللَّازمِ لِلَّفْظِ.

المسألة الرابعة: أقسام المفهوم:

وهو على قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخافة.

وأساس هذه القسمة أن المسكوتَ عنه إما أن يكون موافقًا للمنطوق به في النفي والإثبات، أو مخالفًا له فيهما، فإن كان موافقًا له سُمِّي مفهومَ موافَقة، وإن كان مخالفًا له سُمِّي مفهومَ مخالَفة.

الأوَّل: مفهوم الموافقة:

ويراد به: أن يُعلم أن المسكوت عنه أَوْلى بالحُكم من المنطوق به، ويسمى أيضًا فحوى الخطاب[3].

يراد به: ما يكون مدلولُ اللفظ في محل السكوت موافقًا لمدلوله في محل النطق، ويسمَّى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب[4].

---

(1) لسان العرب 419/12.

(2) حاشية العطار على جمع الجوامع 1/317.

(3) مفتاح الوصول إلى علم الأصول ص (112).

(4) الإحكام؛ للآمدي (3/ 66).

أنواع مفهوم الموافقة من حيث الأولويَّة:

وعلى ما سبق قسَّم الأصوليُّون مفهوم الموافقة إلى ثلاثة أقسام، قسمان معمول بهما، وقسم مردود، أمَّا المعمول بهما فهما: مفهوم الموافقة الأولى، وهو فحوى الخطاب، ومفهوم الموافقة المساوي، وهو لحن الخطاب، وأمَّا المردود فهو: مفهوم الموافقة الأدنى، وهو ليس العكس، فالعكس هو مفهوم المخالفة وسيأتي إن شاء الله، وسنضرب لكل واحد منهم مثلا:

1 – فحوى الخطاب: وهو مفهوم الموافقة الأولى.

2 – لحن الخطاب: وهو مفهوم الموافقة المساوي.

اختار الأصوليون أنَّه إذا كان الحكم المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به فهو فحوى الخطاب، وإن كان المسكوت مساويا للمنطوق فهو لحن الخطاب[1]، ولا شكَّ أنَّ فحوى الخطاب أكثر حجيَّة من لحن الخطاب.

مثال: فحوى الخطاب: مفهوم الموافقة الأولى: قوله تعالى: {فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا}[الإسراء: 23]؛ فهذه الآية الكريمة تدلُّ بمنطوقها على تحريم التأفُّف والنهر في حق الوالدين، وعلة هذا الحكم هو إيذاؤهما، كما تدل بمفهومها الموافق الأولى على كفِّ جميع أنواع الأذى عنهما؛ حيث إن الأذى في الضرب والشتم وغيرهما مما هو مسكوتٌ عنه، أشدُّ من التأفُّف والنهر المنطوق بهما، فيكون تحريم الضرب والشتم أَولى من تحريم التأفُّف والنهر.

أما لحن الخطاب: مفهوم الموافقة المساوي: فمثاله: كما في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا}[النساء: 10]؛ حيث تدلُّ الآية بمنطوقها على النهيِ عن أكل أموال اليتامى ظُلْمًا، وتدل بمفهومها الموافق على النهيِ عن إتلاف أموال اليتامى بأيِّ شكل من أشكال الإتلاف، وأكل هذا المال ظلمًا يساوي إتلافه؛ لأن كليهما يؤدِّي إلى ضياع المال على اليتيم.

---

(4) يُنظر: الإحكام؛ للآمدي (3/ 66).

أنواع مفهوم الموافقة من حيث القوَّة:

1 – مفهوم الموافقة الأولى القطعي: أي: فحوى الخطاب القطعي.

وهو دلاة اللفظ لا في محل النطق دلالة جازمة على أنَّ المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به:

وهذا النوع مقطوع به، إذا وجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة، كما قبول شهادة الثلاثة لأنَّه أولى بالحكم من الاثنين قطعا، فحكم شهادة الاثنين موجود في الثلاثة.

من أمثلته: تحريم ضرب الوالدين وشتمهما ونحو ذلك كما في قوله تعالى: {فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا}[الإسراء: 23]؛ فالآية نص في تحريم التأفيف، فمن باب أولى تحريم الضرب، وبه يمكنك قول أنَّ الآية نص في تحريم الضرب، لأَّن فيه معنى التأفيف وهو الضجر وزيادة، كما في شهادة الثلاثة، فدلالة تحريم الضرب قطعيَّة، وهو أيضا من باب ذكر الأدنى تنبيها به على الأعلى، فإن كان الأدنى قطعي، فمن باب أولى الأعلى.

2 – مفهوم الموافقة الأولى الظني: أي: فحوى الخطاب الظني.

وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق دلالة ظنيَّة على أنَّ المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به:

وهذا النوع كسابقه، إلَّا أنَّ المعنى الذي أُدخل المفهوم فيه غير مقطوع به، ولا متفَّق عليه، فإنَّه في النوع السابق قلنا إنَّ قبول شهادة الثلاثة دلالة قطعيَّة: فذلك لأنَّ الاثنين داخلان في الثلاثة قطعا، ولذلك نجزم بوجود المنطوق به في المفهوم، ولكن إذا كان المفهوم غير داخل في الأصل مثل إثبات الكفارات في العمد، كما ثبتت في الخطأ في ما تثبت فيه الكفارة، كالقتل الخطأ، فقالوا إنَّ العمد أولى بالحكم من الخطأ، وهذا جعلوه يفيد الظنَّ لأنَّه ربَّما كان متعلِّق الكفارة الخطأ ليس العمد.

والعمد لا تكفِّره كفَّارة، فالمعنى الذي شُرعتِ الكفارة من أجله ليس موجودا في العمد، بخلاف المثل الأول فإنَّ الاثنين موجودين في الثلاثة [1]، ولذلك نجزم بوجود المنطوق في المفهوم لشراكة بينهما، وأمَّا العمد لا يشترك معه على قول.

من أمثلته: تحريم الرد على الوالدين إذا ناديا ابنهما من بعيد بقول طيب أو حاظر بصوت عال؛ لقوله تعالى: {فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا}[الإسراء: 23]؛ فالآية هنا نص على تحريم التأفيف على الوالدين ونهرهما ورفع الصوت عليهما، فقالوا من باب أولى قول طيب بصوت عال، لأنَّهما أكثر حروفا من قوله "أف" وهذا إن كان أولى بالتحريم من حيث رفع الصوت وعدد الحروف، لكن ذلك لم يكن على سبيل الضجر، إلَّا أنَّ بعضهم نهى عن ذلك لأنَّه ربَّما كان فيه نوع من الضجر، لكن هذا ليس قطعيًّا، ومن أهل العلم من لم يرضى بحجِّية هذا النوع إلَّا إذا لحقته قرينة تقوِّيه وهذا قول صحيح.

مثال آخر: إلزام قاتل المؤمن عمدا بالكفَّارة من باب أولى لقوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ۚ}[النساء: 92]، فالآية نص على أنَّ قاتل المؤمن خطأ تلزمه كفارة، وهي: تحرير رقبة مؤمنة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، وتدل الآية بمفهوم الموافقة الأولى عند بعضهم، أنَّ قاتل المؤمن عمدا تجب عليه الكفراة، لأنَّها وجبت في حقِّ المخطئ فالعامد من باب أولى، والصَّحيح أنَّ الخطأ تكفِّره الكفارة

---

(1) للمزيد، ينظر: المستصفى 305، وروضة الناظر 2/187، والمهذب 4/1757.

بخلاف العمد فلا تكفره، بل عليه التوبة أوَّلا، ثم القصاص أو الديَّة أو العفو، وقد قال بالكفارة الشافعي ورواية عن أحمد، وخالفهم المالكيَّة والأحناف والمشهور في مذهب أحمد كلهم قالوا لا كفَّارة[1]، وذلك لأنَّه لم يوجد المعنى المنطوق به في المفهوم، على خلاف القطعي.

3 – مفهوم الموافقة المساوي القطعي: أي: لحن الخطاب القطعي.

وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق دلالة جازمة على أنَّ الحكم المسكوت عنه مساو لحكم المنطوق به:

وهذا النوع مقطوع به إذا جُزم بنفي الفارق بينهما وبين المنطوق، كما في إحراق مال اليتيم، لأنَّه لا فرق بين إحراق ماله أو أكله.

من أمثلته: تحريم قول: "أخ" أو "آه" أو "أي"، على سبيل الضجر للوالدين قياسا على قوله تعالى: {فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا}[الإسراء: 23]؛ فالآية هنا نص على تحريم التأفيف لأنَّ علَّته الضجر، فمثله قول: "أخ" و"آه" ممَّا يدلُّ على الضجر منها، وهذا من قبيل المقطوع به، لأنَّه لا فرق بينَ قول هذه الألفاظ وقوله: أف.

---

(1) للمزيد يُنظر: المبسوط للسرخسي 26/93، وحاشية الدسوقي 4/286، المجموع 19/184، والمغني 8/515.

(2) ينظر: التفسير الميسر.

4 – مفهوم الموافقة المساوي الظني: أي: لحن الخطاب الظني.

وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق دلالة ظنيَّة على أنَّ حكم المسكوت عنه مساو لحكم المنطوق به:

وهذا النوع غير مجزم به، وإن كان مفهوم الموافقة الأولى الظني غلب على العلماء عدم العمل به إلَّا بقرينة، فالمساوي من باب أولى.

والحديث عن الفارق في هذا النوع والذي قبله، يُراد به الفارق المؤثر في الحكم، لا مطلق الفرق، لأنَّه لو لم يوجد فارق مطلقا لكان منصوصا عليه منطوقا به، لا مفهوما من المنطوق.

من أمثلته: تحريم تقليد أقوال اليهود والنصارى مطلقا، لقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا ۗ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ}[البقرة: 104]، فالآية نص على نهي قول راعنا لأنَّ اليهود يقولونها، ومثله أي كلمة يقوله اليهود أو أي فعل، ولكن هذا لا يُقطع به، لأنَّ ما لم يختصُّوا به لا يحرم علينا فعله أو قوله، ولو فعلوه أو قالوه هم، وكذلك النهي في ما يخالف الشريعة، فقوله: راعنا هي بلغة اليهود سب من الرعونة[1]، وقال ابن حجر رحمه الله تعالى: وقد كره بعض السلف لبس البرنس لأنَّه من كان من لباس الرهبان وقد سُئِلَ مالك عنه فقال: لا بأس به، قيل: فإنَّه من لبس النصارى، قال: كان يُلبس هاهنا[2]،

وبذلك يكون تحريم أي قول قاله الكفار مفهوما مظنونا فيه لا مقطوع، إلَّا نصَّ عليه النص، ومفهوم الموافقة المساوي الظني، يحتاج إلى قرينة كسابقه.

---

(1) يُنظر: تفسير الجلالين سورة البقرة آية 104.

(2) يُنظر: فتح الباري لابن حجر 10/272.

5 – ومفهوم الموافقة الأدنى:

وهو أصل المبحث، وهو دلالة اللفظ لا في محل النطق على ثبوت حكم المنطوق به للمسكون عنه الأضعف من المنطوق:

وهذا النوع لم يذكره المتقدمون من الأصوليين، وذلك راجع لضعف دلالته، والعاقل يبصر ذلك، ولأنَّه فيه تحكم بنصوص الشارع، حيث يُدخل فيها ما لم يرد منها، وإنَّما أدخل أهل العلم ما هو أولى منه أو ما هو مساويه، لأنَّ ذلك من أصل اللغة، فمن عادة العرب الفصحاء بأنَّهم يُبيِّنون المراد بأقل قدر ممكن من الكلمات، وأنَّنا لو اقتصرنا على اللفظ فقط، لضاعت المفاهيم والغايات والمقاصد من النصوص، ولذلكَ أُعتُبر المفهوم الأولى والمساوي فقط، وأمَّا المفهوم الأدنى فلا اعتبار له، ولأنَّ الظني من الأولى والمساوي أُحتيجَ إلى قرينة فما بالك بالأدنى، ولأنَّ المفهوم الأدنى لو اعتُبر لألغيت كثير من نصوص الشرع، فلو حرَّم الله تعالى شيأ لحرِّم كل شيء أدنى منه بهذا المفهوم الأدنى، وبه في الإباحة، والإيجاب، ولأوّلتِ النصوص تأويلا فاسدا وغير ذلك من المهالك، ولذلك لزم أن يكون هناك حدٌّ وهو النص الشرعي لا يجب النزول عنه، بل يؤخذ ما يُساويه وما أولى منه، ويُطرح ما دون ذلكَ، ألم تر أنَّ في المفهوم الأولى الظني قد اشترطوا فيه القرينة لاثبات الحكم؟ وهذا لعدم النزول عن حد النصِّ الشرعي، مع أني لا أرى بالقرينة لكن يُحترم شرطهم ذلك لسد باب كبير من التأويل الفاسد.

من أمثلته: قبول شهادة الواحد، لقوله صلى الله عليه وسلم: "...شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ..."[1]، فالحديث نص على قبول شهادة الشاهدين، وأدنى منه قبول شهادة الواحد، والصواب أنَّه لا يُحتجُّ به وهذا المثال يُظهر ضعف الاستدلال بهذا المفهوم والله تعالى أعلم.

وإني رأيت القياس الأدنى من جنس مفهوم الموافقة الأدنى، وإنَّ الأمثلة التي ضربوها على القياس الأدنى من قياس النبيذ على الخمر، أرى أنَّه قياس مساوي لا أدنى، لذلك صح القياس، ومن القياس الأدنى عندهم قولك حاظر لنداء الوالدين بصيغة الضجر وبصوت عالٍ، وهذا ليس مفروغا، فالقاعدة: أنَّ الكلام يحمل على الحقيقة، فقولك حاظر فقد أديت الواجب، والضجر في قولك حاظر مأخوذ من المجداز لا من الحقيقة، وأمَّا بصوت عالٍ فيُحمل على التسميع لبعد المكان بين الوالد والولد، وأمَّا الضجر، فهذا لا دليل يُعلم به لأنَّه في النَّفس، وعلى هذا فهذا القياس (الأدنى) لا أسس صحيحة له كي يُبنى عليها الحكم، وأرى أنَّ الابتعاد عنه أولى من الأخذ به، لما سينجر عنه من التضييق، وتحريم الكثير من المباحات، وهذا ما رأيته فإن كان خطأ فمن نفسي، وإن كان صوابا فمن الله تعالى وحده.

---

(1) رواه البخاري 2515.

الثاني: مفهوم المخالفة:

ويراد به: أن يشعر المنطوقُ بأن حُكم المسكوت عنه مخالِف لحُكمه، فهو دلالة اللفظ على نفي الحكم الثابت للمنطوق عن المسكوت، لانتفاء قيد من قيود المنطوق، وهو المسمَّى بدليل الخطاب[1]، فإذا كان قد سبَق القول في مفهوم الموافقة أن المسكوتَ عنه يأخُذُ نفس حُكم المنطوق به نفيًا أو إثباتًا، فإنَّ المسكوتَ عنه في مفهوم المخالَفة يأخُذُ نقيض حُكم المنطوق به نفيًا أو إثباتًا. وهو المسمَّى بدليل الخطاب، فإذا كان قد سبَق القول في مفهوم الموافقة أن المسكوتَ عنه يأخُذُ نفس حُكم المنطوق به نفيًا أو إثباتًا، فإنَّ المسكوتَ عنه في مفهوم المخالَفة يأخُذُ نقيض حُكم المنطوق به نفيًا أو إثباتًا.

وقد عرَّفه الآمدي بأنه: ما يكون مدلولُ اللفظ في محل السكوت مخالفًا لمدلوله في محل النطق، ويسمَّى دليل الخطاب[2]، وقال الغزالي: معناه الاستدلال بتخصيص الشَّيءِ بالذكر على نفيِ الحُكم عما عداه[3].

ويمكن تسميته بأنَّه: إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لوجود نقيض علة حكم الأصل فيه[4].

وهذا التعريف في الصحيح هو تعريف قياس العكس، وسيأتي الكلام عليه، ولكن لو تلاحظ أنَّ هذا التعريف يحمل نفس معنى مفهوم المخالفة، وعلى هذا فمفهوم الموافقة الأولى والمساوي، ومفهوم المخالفة، هي نفسها قياس الأولى والأدنى وقياس العكس، وهذه الثلاثة هي مباني القياس وأصوله، وجاز أنَّ نقول أنَّ المفهوم من فروع القياس، هذا لتوسُّع المفهوم، ولنأخذ طريقا وسطا بين الأقوال، فلا نقول باستقلال المفهوم عن القياس، ولا أنَّ المفهوم هو القياس، بل المفهوم من فروع القياس.

وقد أدخلنا مبحث المفهوم في القياس بغاية بيان الفروق بينهما، والخروج بقول فصل في الحكم عليهما، فنرى فصلا أنَّ المفهوم من فروع القياس ومن جنسه.

---

(1) ينظر: الوجيز في أصول الفقه للزحيلي: 154/2.

(2) الإحكام؛ للآمدي (3/ 69).

(3) المستصفى 2/189.

(4) كتاب التمهيد – شرح مختصر الأصول من علم الأصول، لأبي المنذر المناوي 108.

(5) للمزيد وتفصيل الخلاف ينظر: الإحكام؛ للآمدي (3/ 67 – 73).

أنواع مفهوم المخالفة:

لمفهومِ المخالفةِ المسمَّى بدليلِ الخطابِ أقسامٌ كثيرة نذكر منها: مفهومُ الصِّفةِ، ومفهومُ الشَّرطِ، ومفهومُ الغايةِ، ومفهومُ العددِ، ومفهومُ الحصرِ، ومفهومُ الظَّرفِ (زمانًا كانَ أوْ مكانًا)، ومفهومُ العلَّةِ، ولَا نطيلُ بالأمثلةِ لكلِّ قسمٍ منهُ، فإنَّ مفهوم المخالفة يتنوَّع تبعًا لتنوعِ القيود المعتبرة في الحُكم، وهذه القيود كثيرة، اختلف الأصوليون في عدِّها؛ تبعًا لتوسعهم في تلك القيود أو تضييقهم فيها بإدراج بعضها في الآخر(1).

ونحن نورد بعضًا مما عدَّه الجمهور من أنواع مفهوم المخالفة:

أولاً: مفهوم الصفة: وهو دلالة اللفظ الذي قُيِّد فيه الحُكم بوصف على ثبوت نقيض ذلك الحُكم عند زوال الوصف، ومثاله قوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ}[النساء: 25]؛ فالحُكم المأخوذ بالمنطوق الصريح لهذه الآية هو: جواز الزواج بالأَمَة المؤمنة في حقِّ المسلم الذي لا يقدر على صداق الحُرَّة، وقد قيَّدت الآية جواز الزواج بالأَمَة بوصف الإيمان، ومفهومه المخالف أنه لا يجوز الزواج بالأمَة الكافرة، لتِّصافها بالكفر، وقيل يُستثنى من هذا الوصف الإماء الكتابيَّات، وهو قياس على عكس الأصل.

ثانيًا: مفهوم الشرط: وهو دلالة اللفظ الذي قيد فيه الحكم بشرطٍ على ثبوت نقيض ذلك الحُكم عند زوال الشرط، ومثاله قول الله تعالى: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ}[الطلاق: 6]؛ فهذا الخطاب دالٌّ بمنطوقه على وجوب

---

(1) للمزيد ينظر: مناهج الأصوليين ص (194).

النفقة للمطلقة طلاقًا بائنًا؛ لوجود القيد، وهو الحمل، من جهة، ودال على عدم وجوب النفقة عند انتفاء القيد من جهة أخرى، والقيد هنا مفهوم شرط بأداة (إن).

ثالثا: مفهوم الغاية: وهو دلالة اللفظ الذي قيِّد فيه الحُكم بغاية على ثبوت نقيض ذلك الحُكم بعد هذه الغاية، وللغاية في اللغة العربية لفظانِ، هما: (إلى) و(حتى)، فقبل الغاية يكون الحُكم بدلالة المنطوق به، وبعد الغاية ينقلب الحُكم إلى نقيضه بدلالة مفهوم المخالفة، ومثاله قوله سبحانه وتعالى: {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ}[البقرة: 187]؛ فهذه الآيةُ الكريمة في شِقِّها الأوَّل تدلُّ بمنطوقها على إباحة الأكل والشُّرب في ليل رمضان إلى غاية طلوعِ الفجر، وتدل بدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة على تحريم الأكل والشرب بعد هذه الغاية، وفي شقها الثاني: {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ}[البقرة: 187]، تدل بمنطوقها على تحريم الأكل والشرب قبل غروب الشمس في نهار رمضان، وتدل بدليل الخطاب على إباحة الأكل والشرب بعد هذه الغاية.

رابعا: مفهوم العدد: وهو دلالة اللفظ الذي قيِّد فيه الحكم بعددٍ على ثبوت نقيض ذلك الحُكم، فيما عدا ذلك العدد، زائدًا أو ناقصًا، ومثاله قوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ}[النور: 2]، وقوله سبحانه: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}[النور: 4]، وقوله سبحانه: {فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا}[المجادلة: 4]، فقد قُيِّد الحُكم في المنطوق به في كل آية من هذه الآيات بعدد معيَّن؛ لذلك فإن المفهوم المخالف لهذه (الأعداد) هو عدمُ جواز الزيادة أو النقصان عنها، فلا يجوز جلدُ الزاني (أو الزانية) أكثرَ أو أقلَّ من مائة جلدة، كما لا يجوز جلدُ القاذف أكثرَ أو أقل من ثمانين

جلدة، كما لا يجوز لمن يُظاهِر زوجتَه إطعامُ أقلَّ أو أكثر من ستين مسكينًا في الكفَّارة.

خامسا: مفهوم اللقب: وهو أضعف المفاهيم، وهو دلالة اللفظ الذي قيد فيه الحكم بلقب على ثبوت نقيض ذلك الحُكم عند زوال هذا اللقب، والذي عليه العمل في مفهوم اللقب هو وجوب التمييز بين اللقب الذي يومئ إلى وصف، واللقب الجامد؛ فاللقب الذي يومئ إلى وصف له مفهوم مخالف؛ كقوله ﷺ: "لَيُّ[1] الواجدِ ظُلمٌ يُحِلُّ عقوبتَه"[2]؛ يدلُّ منطوق الحديث على أن مماطلة القادر الواجد للمال على أداء الدَّين الذي في ذمَّته: ظلمٌ يُحِل عقوبته، ويدل بمفهومه المخالف على أن مماطلة العاجز عن قضاء دَينه ليست بظُلمٍ، فهذا النوع من مفهوم اللقب يعتبر حجة، ويصح الاستدلال به على الأحكام، أما النوع الثاني الذي يكون فيه اللقب جامدًا، فلا مفهوم له؛ كقوله تعالى: "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ"[الفتح: 29]، فلو أعملنا مفهومَ المخالفة، لانتفت الرسالة عن غيره، وهذا لا يكون.

---

(1) ليُّ: استهزاء وتحريف وعناد عن الحقّ، ينظر معجم المعني مادَّة "ليَّ".

(2) أخرجه البخاري في كتاب الاستقراض وأداء الديون، باب مَطْل الغني ظُلم، واللَّيُّ: تأخير سَداد الدَّين من قادر بغيرِ عُذر.

وبعد أنَّ بيَّنا المنطوق والمفهوم، وبينَّا مفهوم الموافقة والمخالفة وأنواعهم، وعلاقة المفهوم بالقياس، نعود إلى أنواع القياس.

المطلب الثالث: القياس من حيث البيان:

1 – قياس جلي:

هو ما كانت العلة فيه واضحة أو معلومة بالنص أو الإجماع؛ من غير حاجةٍ إلى بحث ونظر، ومثال ذلك ما ذكرناه سابقًا قياس ضرب الوالدين على التأفيف، فإن التأفيف هو الأصل، والضرب هو الفرع، وكلاهما فعلان محرّمان، والعلة التي تجمعهما هي الإيذاء، وهي واضحة جليّة في هذا القياس[1].

ومن ذلك قياس المخدرات على الخمر في التحريم، فإنَّ العلَّة فيها متطابقة، مع أني أرى أنَّ قياس المخدرات على الخمر من جنس قياس الأولى، وهذا لاشتراكهما فب العلَّة، ولزيادة ضرر المخدرات على الخمر ضررا بيِّنًا.

2 – قياس خفي:

هو ما لا تظهر علته إلا بإعمال الفكر والاستنباط والنظر؛ لأنَّ في معناه شيءٌ من الغموض[2]، وعلى هذا فكل علَّة في القياس احتاجت إلى تحقيق أو تنقيح أو تخريج، سمِّي القياس خفيًّا، من ذلك قياس ديَّة العبد، هل يردُّ قياسه على الحر، أم على البهيمة، أم يأخذ نصف الحر ونصف البهيمة، أم يأخذ نصف الحرِّ قياسا على العقاب؟ وهذا هو الأقرب لقوله تعالى: {فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ}[النساء: 25]، وهذا أقرب للصواب، فكما كان عليه نصف الغرم، فكذلك يكون له نصف المنفعة، فديَّته نصف ديَّة الحر، ولو تلاحظ أنَّا وصلنا لهذا الاستنتاج بعد بحث وتفتيش ونظر، واستنباط، ولهذا يُسمى بالقياس الخفي.

---

(1) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، صفحة 7-49 بتصرّف.

(2) عبد الكريم النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، صفحة 4-1627. بتصرّف.

المطلب الرابع: القياس من حيث الاتجاه:

1 – قياس العكس:

وهو: إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لوجود نقيض علة حكم الأصل فيه[1].

وهو الذي فيه إثبات عكس حكم الأصل للفرع؛ لأنَّهما افترقا واختلفا في العلة، فعلّة الفرع عكس علة الأصل، ومثال ذلك ما جاء عن النبي ﷺ: "أنه سُئل: أيأتي أحدُنا شهوتَه ويكونُ له فيها أجرٌ؟ فقال: أرأيتم لو وضعها في حرامٍ أكان عليه فيها وزرٌ؟ قالوا: بلى، قال: فكذلك إذا وضعها في الحلالِ كان له فيها أجرٌ"[2].

هنا قاس ﷺ قضاء الرجل شهوته في الحلال وكسبه الأجر عليه، على قضاءه إياها في الحرام وكسبه الوزر عليه؛ وذلك قياسٌ على النقيض، وعكس العلة بين الفعلين[3].

وكذلك يمكننا قياس قوله ﷺ: "... ومن سدَّ فرجةً رفعَهُ اللَّهُ بِها درجةً"[4].

فبمفهوم المخالفة وقياس العكس، يكون من ترك الفرجة، وجعل فرجة في الصلاة قاصدا، خفظه الله تعالى بها درجة.

2 – قياس الطرد:

هو ما اقتضى إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه(5).

هو الجمع بين الفرع والأصل بمجرّد الطرد، أي السلامة عن النقيض والعكس.

وهذا الوصف في العلَّة متى قام في أي مكان أو زمان لحقه الحكم.

(1) شرح مختصر الأصول لأبي المنذر المناوي 108.

(2) رواه مسلم، في صحيح مسلم، عن أبي ذر الغفاري، الصفحة أو الرقم:1006، صحيح.

(3) أبو المنذر المنياوي، المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول، صفحة 220. بتصرّف.

(4) صحيح رواه ابن ماجه 821.

(5) انظر: "قواعد الأصول" (93) ، و"مذكرة الشنقيطي" (264) ، وانظر فيما يتعلق بالوصف الطردي (ص195).

مثلًا: إهلاك الله تعالى لعاد: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ﴾[الذاريات: 41]، فقد أهلكهم الله تعالى لعِلَّة معصيتهم له، وكُفْرهم بآياته، فهذه عِلَّة مُطَّرِدة؛ أي: إن وجود قوم كفروا بآيات الله، وعصوا الله، فلا يُجلب لهم إلا هذا الحكم الذي هو الهلاك عاجلًا أم آجلًا؛ فهذا الوصف متى وُجد وجب له هذا الحكم، لذلك سُمِّي بقياس الطرد؛ يعني: أن الحكم يطَّرِد باطِّراد العِلَّة.

قال ابن تيميَّة: وما أمر الله – تعالى – به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس؛ فإنه لما أهلك المكذبين للرسل بتكذيبهم، كان من الاعتبار أن يُعلم أن من فعل مثل ما فعلوا، أصابه مثل ما أصابهم، فيتقي تكذيب الرسل حذرًا من العقوبة، وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسل لا يصيبه ذلك، وهذا قياس العكس[1].

وقياس الطرد يمكن قول أن قياس العلَّة، وقياس الدلالة وقياس الشبه، فروع منه:

أ – قياس العلَّة: أي: ما كانت العلةُ فيه مقتضيةً للحكم، بمعنى: أنه لا يحسن تخلف الحكم عنها، بأن تُوجد هي في الفرع، ولا يوجد الحكم فيه، فهذا يكون حينئذ ممنوعاً.

ومثال ذلك: قياس ضرب الوالدين أو أحدهما على التأفيف؛ فإن الله تعالى يقول: {إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا} [الإسراء:23]، فهنا نهى أن يقول الولد لوالده: أفٍّ، ويُلحق بالتأفيف: الضربُ والشتم وأنواع الأذى؛ لأن العلة متحققة فيها، وهي: عدم الإحسان إلى الوالدين وأذاهما،

(1) "مجموع الفتاوى" (239/9).

فالضرب أبلغ في الأذى من التأفيف، ومثله: الشتم، فكل ذلك أبلغ في الأذى من التأفيف.

فالمقيس عليه هو: التأفيف، والفرع: هو الضرب وأنواع الأذى، والحكم: التحريم، والعلة: الإيذاء.

فلا يحسن تخلف الحكم في الفرع الذي هو الضرب، بأن يُباح الضرب، مع منع التأفيف، فهذا لا يُستحسن عقلاً.

وهذا الفرع أبلغ في تحقق العلة فيه من الأصل، والعلة: هي قطع الأذى[1].

لذلك كان اسمه قياس العلة.

ب – قياس الدلالة: وهو اتفاق المقيس والمقيس عليه في العلة، لكن لا يكون الاتفاق واضحًا بينهما، حيث يُعرف ذلك بدليل العلَّة؛ لذلك سُمِّي بقياس الدلالة؛ أي: لا يُعرف إلا بدليلها لا بذاتها؛ يعني: بأثر العلة، مثال ذلك: امرأة ليس لها زوج فحملت، تقاس على الزانية، فهي مقيس والزانية مقيس عليه، والعلة الجامعة بينهما الزنا، وقد عرفنا الزنا في حالة المقيس لأثر العلة وهو الحمل، فالحمل أثر للجِماع؛ لذلك سمي بقياس الدلالة؛ أي: بدليل العلة وليس بذات العِلَّة، والحكم اللازم لها هو إقامة الحد على الحامل من غير زوج بالرَّجْم إن كانت ثيِّبًا، وإلَّا فالجلد إن كانت بِكْرًا.

ج – قياس الشبه: وهو وقوع التشابُه في الأصل، أو بين الأصلَينِ، إذ نرى أَنقيس على هذا الأصل أم على الآخر؟ وإلحاقه بأكثر شبها.

مثال ذلك: قياس العبد المقتول خطأً على الحُرِّ أو على البهائم، وعموم المملوكات، فالعبد المقتول خطأً مقيس، والحُرُّ المقتول خطأً مقيسٌ عليه، والعِلَّة الجامعة بينهما

---

(1) شرح الورقات للجويني، شرح الددو 6/5.

أنهما معًا بَشَرٌ، والحكم المطلوب هو وجوب دفع الدِّيَة إلى سيِّد العبد؛ لكن بعض أهل العلم خالفوا في ذلك، وقالوا: إن الأصل الذي ينبغي أن يُقاسَ عليه العبدُ هو المملوك؛ كالبهيمة التي قُتِلتْ خطأً؛ لأن العبد مملوكٌ، ويتشابه مع المملوكات، فالعِلَّة الجامعة بينهما أن كليهما مملوكٌ، والحكم في هذه الحالة هو دفع قيمة العبد إلى سيِّده، ولا تكون الدية مائة ناقة مع الكفَّارة؛ أي: صيام شهرين، لأنَّه ليس حرًّا بل مملوكا، ولا تكون الدية تعويض سيده بعد آخر، لأنَّه ليس بهيمة.

إذًا يوجد فرق في الحكم حسب الحالتين؛ حيث وقع التشابُه بين أصلَينِ؛ بين أن يُقاس على الحُرِّ، فنعتبر أن العِلَّة الجامعة بينهما أن كليهما بَشَرٌ، أو يُقاس على البهيمة، وتكون العِلَّة الجامعة بينهما أنهما معًا مملوكان، ويُسمَّى هذا بقياس الشَّبَه. وعلى هذا يِخذ بأقرب الشبه بينهما، ولكنَّنا فصلنا هذه المسألة كما سبق وقلنا أنَّ العبد المقتول خطأ يأخذ سيده نصف الديَّة، كما له نصف العذاب في الزنا، وهو مجرَّد رأي ويحتمل الصواب والخطأ، والمهم أنَّ موضوعنا هو القياس على الشبه، وبينَّاه بالمثل السابق.

المطلب الخامس: أنواع القياس من حيث مناسبة الحكم للعلة:

1 – قياس مؤثِّر:

ما كانت العلة الجامعة فيه ثابتة بنص أو إجماع، وهو الوصف الذي يظهر تأثيره في حكم الأصل، كالإسكار ظهر تأثيره في التحريم.

فمثال ما ظهر تأثيره في الحكم بالنص: قوله تعالى: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ}[البقرة: 222]، فالحكم بإيجاب الاعتزال في المحيض ثابت بهذا النص، والأذى هو: علة الحكم، الذي دلَّ عليه النص بالإيماء، فالأذى وصف مؤثر، وسمي مؤثراً؛ لأن الشارع اعتبره.

فيقاس عليه، كل أذى.

ومثال الإجماع: قوله تعالى: {وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ}[النساء: 6]، فهذا النص القرآني يفيد أن الولاية المالية على من لم يبلغ الحلم تثبت لوليه، وأن علة هذا الحكم هي الصغر، وقد انعقد الإجماع على هذا، أي: إن الصغر علة للولاية على مال الصغير، فيقاس عليه الولاية في النكاح وغيره.

والقياس المؤثر تجده في كل من القياس الأولى القطعي والظني والمساوي القطعي والظني والجلي، وهو كل قياس صحيح بأي نوع كان، وكانت علَّة مؤثرة بأي نوع من أنواع العلل ولو كانت مستنبطة أو مركَّبة.

2 – قياس غير مؤثر: وهو كل قياس خالف شروط القياس المؤثر.

والقياس مبحث طويل وأقسامه لا تنتهي على الحقيقة، وما قدمناه فيه الكفاية ويُمكن الاستغناء على جلِّه.

المطلب السادس: أمثلة القياس على أنواع الأحكام:

القياس في الواجب: وجوب التواضع للجدِّ والجدَّة قياسا على الوالدين، من قوله: {وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ}[الإسراء: 24]، فالأمر هنا للوجب، والوالدين هما الأصل، والحكم هو التواضع لهما، والعلَّة هي الإنجاب، فيُلحق الفرع بالأصل في الحكم، فتكون الآية حكما للوالدين ووالديهما وإن علوا، ومن أدلَّة ذلك قوله تعالى: {وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ}[يوسف: 38]، ومن المعلوم أنَّ الآية على لسان يوسف عليه السلام، وأنَّ أباه هو يعقوب عليه السلام، فألحق بهما الجد وهو إسحاق، وأبا الجد، وهو إبراهيم عليهم السلام، وذكرهم كلَّهم بلفظ الآباء.

القياس في المندوب: يندب الاعتناء بالنظافة إعتناء كبيرا، قياسا على سنن الفطرة التي تومئ بالاعتناء بالنظَّافة، قال النبي ﷺ: "الفطرَةُ خمسٌ : الختانُ ، وحلقُ العانةِ ، ونتفُ الإبطِ ، وتقليمُ الأظافرِ ، وحلقُ الشَّاربِ"(1).

وقوله تعالى: {وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ}[البقرة: 118]، هذه الآية نزلت في الحقيقة لترغيب في صوم رمضان على الفدية، قبل أن تُنسخ، وقيل لم تنسخ بل يبقى حكما لشيخ الكبير والضعيف وغيره مما يشق عليه الصيام جدا.

ولكنَّنا لو حملناها على المعنى الشامل وهو أنَّ الصيام كلُّ خير وقد أومأ الآية على هذا حقيقة، فتصبح الآية تندب الصيام التطوُّعي بعد الفرض طبعا، فيمكننا قياس الصدقات التطوُّعيَّة، وصلاة النافلة، والحج بعد الفريضة عيله في الخيريَّة.

---

(1) أخرجه البخاري (6297)، ومسلم (257) بنحوه، والنسائي (11)، وفي ((السنن الكبري)) (9) باختلاف يسير.

القياس في المباح: إباحة تقبيل الزوجة في يوم الصيام قياسا على المضمة بالماء، فعن عمرُ بنُ الخطَّابِ: هشَشتُ فقبَّلتُ وأنا صائمٌ، فقُلتُ: يا رسولَ اللَّهِ صنَعتُ اليومَ أمرًا عَظيمًا قبَّلتُ، وأنا صائمٌ قالَ: أرأيتَ لو مَضمَضتَ منَ الماءِ، وأنتَ صائمٌ قُلتُ: لا بأسَ بِهِ، قالَ: فمَهْ؟[1].

القياس في المكروه: كراهة الأكل قائما، قياسا على الشرب قائما، من قوله : "لا يشربنَّ أحدُكم قائمًا..."[2]. وهذه الكراهة للإرشاد لا للتحريم، فيقاس عليها الأكل قائما.

القياس في الحرام: من ذلك تحريم شتم الوالدين وضربهما قياسا على التأفيف كما بينّا سابقا في الآية.

القياس في الرخصة: ذهب جمهور الفقهاء إلى أنّ الرّخص المنصوص عليها إذا كانت ممّا يعقل معناه يمكن أن يقاس عليها غيرها من الجزئيّات الّتي تشاركها في علّة الحكم.

فقد قاس بعض الفقهاء صحّة بيع العنب بالزّبيب، قياسا على بيع العرايا المرخّص فيه بالنّصّ لاتّحادهما في العلّة.

كما حكموا بصحّة صوم من أفطر مخطئاً أو مكرهاً قياساً على من أفطر ناسياً الّذي ثبتت صحّة صومه بالنّصّ النّبويّ.

وزاد الشّافعيّ فقاس عليه كلام النّاسي في صلاته.

وذهب أبو حنيفة وأصحابه باستثناء أبي يوسف إلى منع القياس على الرّخص لأدلّةٍ مبسوطةٍ في كتب الأصول.

---

(1) صحيح أخرجه أبو داود (2385) واللفظ له، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (3048)، وأحمد (138).

(2) أخرجه مسلم 2026.

وأمَّا إن كانت الرخصة غير معقولة المعنى فلا يمكن القياس عليها، منها قصر الصلاة في السفر بمشقة أو بغير مشقَّة، فقصر الصلاة في السفر ولو لم يكن في السفر مشقَّة رخصة مجمع عليها، فلا يُمكن القياس عليها لأنَّها رخصة غير معقولة المعنى، فعن يَعْلَى بنِ أُمَيَّةَ، قالَ: قُلتُ لِعُمَرَ بنِ الخَطَّابِ: {لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا}[النساء: 101]، فقَدْ أَمِنَ النَّاسُ! فَقالَ: عَجِبْتُ ممَّا عَجِبْتَ منه، فَسَأَلْتُ رَسولَ اللهِ ﷺ عن ذلكَ، فَقالَ: صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بهَا علَيْكُم، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ[1].

وعلى هذا فإنَّ هذه الرخصة غير معقولة المعنى فلا يمكن القياس عليها، فلا يُقصر المسلم في صلاته بسبب التعب قياسا على قصر السفر ولو كان السفر شاقا.

وكذلك قياس الوحل والريح الشديدة والثلج على رخصة جمع الصلاة في المطر، وقياس المريض على الممطور في الجمع بين الصلاتين في الحضر، هذا لأنَّ رخصة الجمع معقولة المعنى، منصوص عليها، وتحفها القرائن، كالجمع في يوم الحر في الحضر، فهي قرينة قويَّة، تساعد على قبول القياس.

وأمَّا القياس في الكفارات: فإن أريد بالقياس إثبات كفارة جديدة بمجرد الرأي والقياس، فهذا لا يصح ذلك.

وقياس فعل على فعل في كونه موجبا للكفارة مثله فهذا يمكن أن يكون صحيحا، وهو الذي ينبغي أن يحمل عليه كلام العلماء الذين أجازوا القياس في الكفارات حيث قاس المالكية الأكل والشرب عمدا في رمضان على الوطء في وجوب كفَّارة الوطء.

(1) أخرجه مسلم 686.

ونقل عن الحنفية منع القياس في الكفارات، واعتذروا عن إلحاق الأكل عمدا بالوطء بأنه ليس قياسا بل من باب تنقيح المناط وهو عندهم ليس من القياس، فلا يكون بينهم وبين غيرهم من الجمهور خلاف حقيقي، لأنهم حين منعوا القياس في الكفارات قصدوا منع تحديد كفارة على عمل محرم بطريق القياس والاجتهاد، لأن العقل مهما بلغ لا يمكن أن يعرف القدر الذي يحصل عنده تكفير الذنب وإنما يعرف ذلك بالنص وما في معناه.

والذين أجازوا القياس في الكفارات لم يمثلوا له إلا بقياس اليمين الغموس على اليمين الحانثة، وقتل العمد على قتل الخطأ، والأكل والشرب في يوم رمضان على الوطء، فالوطء فيه حكم، وهو أنَّ النَّبيَّ ﷺ جاء إليه رجلٌ فقال: هلكْتُ يا رسولَ الله، قال: وما أهلَكَك؟ قال: وقعْتُ على امرأتي في رمضانَ، فقال: هل تجِدُ ما تُعتِقُ؟ قال: لا، قال: هل تستطيعُ أن تصومَ شَهرينِ مُتَتابعينِ؟ قال: لا، قال: فهل تجِدُ إطعامَ سِتِّينَ مِسكينًا؟...الحديث[1].

فقاس المالكيَّة نفس الكفَّارة بعلَّة جامعة بين الفرع والأصل وهي انتهاك حرمة رمضان عمدا، ولا إشكال في النوع من القياس، إذِ العلَّة واحدة فالكفَّارة واحدة، ولكنَّ الممنوع هو القياس لاستنباط كفَّارة جديدة لم ينزل الله تعالى بها سلطانا، فهذا لا يجوز.

ولكن للحنفية مأخذ آخر لرد هذا القياس، وهو أنه زيادة على النص...

وهذا غير صحيح فلا زيادة في هذا بل هو نقل حكم لحادثة تشابهه، وأمَّا كفارات القتل العمد قياسا على القتل الخطأ عند الشافعيَّة، فهذا لا يكون، والسبب

(1) رواه البخاري (1936)، ومسلم (1111) واللفظ له.

أنَّ القتل العمد لا يحتاج إلى قياس كفَّارة الخطأ، إذِ القتل العمد القصاص فيه هو الكفارة، فقد قال النبي ﷺ: ...ومن أصابَ منكُم شيئًا، فَعُوقِبَ بهِ، فهو لهُ كفَّارةٌ... الحديث[1].

وعلى هذا فإن وجدت الكفارة فلا يجوز الزيادة عليها، وإن لم توجد وكان الفرع له نفس علَّة الأصل جاز إلحاق الحكم بها، كما فعل المالكيَّة في كفَّارة الأكل عمدا في يوم رضان قياس على الوطء، هذا وإِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ، والله أعلم.

القياس في الحدود: من ذلك قياس حد النباش، وقد اختلف الفقهاء في النباش الذي ينبش القبور ويسرق أكفان الموتى، أيقاس على السارق فتقطع يده إن سرق ما قيمته النصاب، بجامع أخذِ مالِ الغيرِ خُفْيةً من حرزه، أم لا؟ على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: يقاس على السارق في وجوب القطع عليه.

روي ذلك عن: عمر، وابن مسعود، وعطاء، والحسن، ومسروق، وابن المسيب، والنخعي، عمر بن عبد العزيز، وحماد، وربيعة، وقتادة، وابن ابي ليلى، واسحاق، وابي ثور، وابن حزم.

واليه ذهب: مالك، والشافعي، وأبو يوسف من الحنفية.

إلا أن الشافعي: اشترط أن يكون النبش في مقبرة قريبة من العمران، فإن كان في الصحراء فلا قطع عليه[2].

---

(1) أخرجه البخاري (18)، ومسلم (1709)، والترمذي (1439)، والنسائي (4178) واللفظ له، وأحمد (22730).

(2) ينظر: احكام القران ، للجصاص 419/2، المنتقى 181/7، المهذب 278/2، المغني 272/8، المحلى 330/11، السنن الكبرى 269/8.

وأدلتهم:

قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}[المائدة: 38].

وجه الدلالة: أن القبر حرز للكفن، ومن سرق نصابا من حرز مثله استحق القطع، يدل على ذلك ما روي عن أبي ذر قال: قال لي رسول الله ﷺ: "يا أبا ذر، قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك، فقال: كيف أنت إذا أصاب الناس موت يكون البيت فيه بالوصيف يعني القبر، قال: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: عليك بالصبر[1].

وفي رواية: ...يا أبا ذرٍّ قال كيفَ بِك يا أبا ذرٍّ إذا كانت بالمدينةِ موتٌ يبلغُ البيتَ العبدُ يعني إنَّهُ يباعُ القبرُ بالعبدِ...[2].

ووجه الدلالة أنَّ النبي ﷺ: قد سمى القبر بيتا، والبيت حرز، والسارق من الحرز يُقطع[3].

المذهب الثاني: أنَّ النبَّاش لا يُقاس على السارق ولا يُقطع، ورُوِيَ ذلكَ عن ابن عباس، ومكحول، والزهري، والثوري، والأوزاعي، وإليه ذهب أبو حنيفة، وأحمد[4].

وحجَّتهم:

أنَّ ما كفِّن به الميت لا قطع في سرقته، لتمكُّن الشبهة في الملك، لأنَّه لا ملك للميِّت حقيقة، والكفن غير مملوك للوارث، لأنَّ حاجة الميت مقدَّمة[5].

---

(1) رواه البيهقي، والحاكم وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه. السنن الكبرى 269/8، والمستدرك 169/2.

(2) صحيح دلائل النبوة 539.

(3) يُنظر: نصب الراية 367/3.

(4) ينظر: أحكام القران، للجصاص 419/2، الهداية 121/2، المغني 272/8.

(5) ينظر : الهداية 122/2 ، المغني 281/10.

وكذلك: أنَّ القبر ليس بحرز، والدليل: اتفاق الجميع على أنَّه لو كان هناك دراهم مدفونة فسرقها لم يُقطع لعدم الحرز، والكفن أيضا[1]، وهذا لا يُسلَّم به وفيه نظر.

وكذلك: ما روي: أن نباشا رفع الى مروان بن الحكم فسأل من كان بحضرته من الصحابة، بالمدينة، وعلماء التابعين، فاجمع رأيهم على تعزيره، وعدم قطعه[2].

المذهب الثالث: تقطع يده ورجله، وهذا مردود من كل الأوجه.

ورويَ ذلك عن عباد بن عبد الله بن الزبير[3].

قال ابن حزم: لا نعلم له حجَّة، إلا أن يكون رآه محاربا، وليس ههنا دليل على أنه محارب أصلا؛ لأنه لم يخف طريقا فليس له حكم المحارب[4].

الترجيح:

الأمر فيه كلام: فأوَّلا أنَّ النبَّاش يُقاس على السارق، وهو سارق لمحروز بدلالة الحديث ودلالة حرمة المية، والميت يمكن أن يكون نبيًّا كما يمكن أن يكون كافرا، فتصوَّر من نبش قبر نبي ليسرق كفنه، وحرمة الميت كحرمته حيًّا ودليله ما روته عائشة قالت: قال رسولُ اللهِ ﷺ: "كَسْرُ عَظْمِ المَيِّت ككَسْرِهِ حيًّا"[5].

---

(1) ينظر: أحكام القران ، للجصاص 419/2.

(2) ينظر: الجوهر النقي 269/8.

(3) ينظر: المحلى 330/11.

(4) السابق.

(5) أخرجه أبو داود (3207)، وابن ماجه (1616)، وأحمد (24783)، وابن الجارود في ((المنتقى)) (551)، وابن حبان (3167) قال ابن عدي في ((الكامل في الضعفاء)) (389/4): مداره على سعد بن سعيد لا أرى بحديثه بأسًا، وصححه ابن حزم في ((المحلى)) (166/5)، وحسنه ابن القطان في ((الوهم والإيهام)) (212/4)، وصحح إسناده النووي في ((الخلاصة)) (1035/2)، وصححه ابن دقيق العيد في ((الاقتراح)) (98)، وقال محمد ابن عبدالهادي في ((المحرر)) (201): رجاله رجال مسلم. وصحَّح إسناده ابن الملقن في ((البدر المنير)) (769/6)، وقال ابن حجر في ((بلوغ المرام)) (160): إسناده على شرط مسلم، وصححه الألباني في ((صحيح سنن أبي داود)) (3207).

وهذا دليل بيِّنٌ على حرمة الميت كحرمته حيًّا، كذلك أنَّ كلَّ ما لا يليقُ بالميتِ في حالِ حياتِهِ، لا يُفْعَلُ به بعد مماتِهِ إلَّا ما أَذِنَ الشَّرْعُ فيه[1].

فمن سرق ميتا كمن سرق حيًّا، كما من كسر عظم ميتٍ، كمن كسر عظمه وهو حيٌّ.

وعلى هذا فمن نبش قبر مسلم ليسرق وكان نصابا قُطع، ومن نبش قبر كافر ذميًّا ليسرق وكان نصابا قُطع، ومن نبش قبر كافرٍ محاربٍ حقيقة أو تقديرا، عُزِّر لحرمة القبر لا لحرمة الميت.

ومع قيام الحجة على جواز القياس وأنَّ هذه الحادثة تُحمل على القطع قياسا على السارق، ومع قيام الحجج وبيانها، فمع كلِّ هذا نقول: أنَّه لا يجوز في حقه القطع لدخول الشبهة على الحكم، من ذلك ما روته عائشة: "ادْرَؤُوا الحدودَ عن المسلمينَ ما استَطَعْتُم فإن كان له مَخْرَجٌ فخَلُّوا سبيلَه فإن الإمامَ أن يُخْطِئَ في العفوِ خيرٌ من أن يُخْطِئَ في العقوبةِ"[2].

كما أنَّ في الأمر قاعدة، قال عثمان ابن سند المالكي:

.... * وشبهة لحدنا مزحزحة[3].

فإنَّ الشبهة تسقط الحدَّ، وعلى هذا دائما ننصح بعدم إثارة الشبيهات فأحيانا تكون المسألة بيِّنة فيُدخلون عليها الشبهة، فيُحمل الفقيه حملا إلى الاتجاه إلى ما يراه يقينا خروجا من الشبهة والشك، كشبهة أنَّ من قرأ الفاتحة مرَّتين بطلت صلاته،

---

(1) ((المدخل)) لابن الحاج (3/242).

(2) صححه السيوطي في الجامع الصغير 312، وقال الشوكاني في نيل الأوطار: في إسناده يزيد بن أبي زياد وهو ضعيف والصواب الموقوف، وهو حسن لغيره، وقد ابن باز في: مجموع فتاوى الشيخ ابن باز(25/264– 265)، في هذا الباب عدة أحاديث في أسانيدها مقال، لكن يشد بعضها بعضا.

(3) منظومة القواعد الفقهية لسند المالكي، عجز البيت رقم 12.

هذا الأمر لم يكن فيه كلام فالفاتحة قرآن، وما الاشكال إن أعادها المصلي، لكنَّهم قاسوها على الركوع والسجود فأصبحت ركوعان عمدا في الركعة الواحدة وبهذا بطلت الصلاة، فاضطرَّ بعض الفقهاء بهذه الشبهة العدول عن الأصل، وهو أنَّ الفاتحة قرآن فلا شيء في قراءتها ولو مرَّات عدَّة، إلى القول ببطلان من كرَّرها، خروجا من الشبهة وبناء على اليقين.

وهذا البحث في الفاتحة مازال فيه كلام ولكنَّه مجرَّد مثل على ادخال الشبهات في المسائل ممَّا يُضيق على الناس وعلى الفقيهن ولهذا أنصح بأخذ النصوص كما هي وعدم إثارة الشكوك والشبهات وطرح مسائل لم تقع، كما يفعل أهل الرأي.

وعموما فأصل هذا المبحث هو في هل يمكن القياس في الحدود أو لا يمكن؟ وقد تبيَّن لمنا أنَّه يمكن القياس في الحدود.

المطلب السابع: قوادح القياس[1]:

قبل كل شيء يجب أن يُعلم أنَّ مبحث قوادح القياس، هو من علوم الجدل، وإنَّما يذكره الأصوليون لأنه من مكملات الدليل كالقياس، وقد أوصل بعضهم القوادح إلى خمس وعشرين قادحا، وزاد بعضهم أكثر من ذلك.

وعلى هذا فإنَّنا لن نتوسَّع فيه بل سنذكر ما يجب ذكره منه، والقوادح على أقسام:

القادح الأوَّل: الاستفسار: وهو طلب تفسير اللفظ إذا كان فيه إجمال أو غرابة، ولا يرد هذا السؤال الا على ما فيه غرابة.

مثال الإجمال: ما لو قال الحنبلي: يقاس الأرز على البر في تحريم الربا بجامع الوصف القائم بالبر الموجود في الأرز.

فيقول المعترض: فسر لنا مرادك بالوصف ليمكننا النظر فيه أصحيح أم لا.

ومثال الغرابة: ما لو قال: من قتل بالزخيخ قتل به قياساً على السيف.

فيقال: ما الزخيخ؟ (وهو النار).

وعلى المعترض في هذا السؤال إثبات الإجمال أو الغرابة، ويكفيه في إثبات الإجمال بيان احتمالين في اللفظ، كما لو قال: يجب أخذ العين بالعين قياساً على غيره من سائر الانتصافات.

فيقول: ما مرادك بالعين؟ فيجيب: ليس في قولي إجمال، فيثبت خصمه الإجمال بأن العين تطلق على الباصرة، والجارية، والنقد.

وجوابه بمنع تعدد الإحتمال أو بترجيح أحدهما:

ومثال منع تعدد الاحتمال: كما لو قيل: يجوز لك أن تمنع الشرب من عينك قياساً على قربتك فيقول: ما مرادك بالعين فيجيب ليس في كلامي إجمال لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً، فيقول: أليست العين مشتركة بين الباصرة والجارية مثلا، فيجيب: لفظ الشرب قرينة تعين الجارية دون الباصرة، فلا يحتمل اللفظ غير الجارية.

---

(1) للمزيد من التوسع في باب قوادح القياس أنصح بكتاب: قوادح القياس عند الأصوليين، وهو بحث لنيل درجة الدكتوراه، أعده الدكتور: صالح بن عبد العزيز بن محمد العقيل، محاضر بقسم أصول الفقه، كما يمكن للباحث أن يطَّلع على كتاب: نهاية الأصول إلى علم الأصول للحسن بن يوسف بن علي المطهر ج4، وكذلك مذكرة في أصول الفقه للشنقيطي فصل القوادح ص 339، مع أنَّ الكلام فيها ليس ببين.

ومثال الترجيح أن نقول: إذا حال الأسد بينك وبين الماء والماء قريب منك جاز لك التيمم قياساً على عادم الماء، فيقول: الأسد يطلق على الحيوان المفترس وعلى الرجل الشجاع، فأيهما تريد؟ فيجيب: هو في الحيوان المفترس أظهر عند التجرد من القرينة، واحتماله أرجح من غيره فيجب الحمل عليه دون الاحتمال المرجوح.

وهذا السؤال ليس بقادح في الحقيقة وإنما هو مطالبة بإظهار المراد من الدليل ليمكن المعترض الحكم عليه بإبطال أو تسليم.

القادح الثاني: فساد الاعتبار: وهو أن يعتبر المستدل شيأ بشيء مع اختلاف وضعهما في الشريعة، أو أن يعلق المستدل على العلَّة ضدَّ ما تقتضيه[1].

واختصارا: مخالفة الدليل لنص أو إجماع.

فمخالفته للنص: كقياس لبن المصراة على غيره من المثليات في وجوب المثل، فإنه فاسد الاعتبار لمخالفته نص الرسول ﷺ على أن فيه صاعاً من تمر.

المعنى: أنَّهم كانوا يصرون البهيمة قبل البيع بأن يربطوا ضرعها كي يحتبس اللبن فيها، فيشتريها المشتري بأكثر من سعرها ظنًّا منه أنَّها تدرُّ الكثير من اللبن، فنهى النبي ﷺ عن ذلك، وأعطى الخيار للمشتري بأن يمسكها أو يردَّها للبائع، فإن حلبها فعلى المشتري أن يرد البهيمة ومعها صاع من تمر مقابل ما حلبها، وذلك من قوله: "لا تُصَرُّوا الإِبِلَ وَالغَنَمَ، فَمَنِ ابْتَاعَهَا بَعْدُ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ"[2].

وفساد الاعتبار هاهنا أن الذي قال بقياس المثل، بأن يرد البهيمة ومعها مثل ما حلبها من لبن، أنَّه خالف نصًّا، وهو الحديث المذكور.

---

(1) متفق عليه.

(2) شرح اللمع 2/928 – 931، والمنهاج 178.

وكالقول بمنع السلف في الحيوان لعدم انضباطه قياساً على غيره من المختلطات، فيعترض بأنه مخالف لما ثبت عنه ﷺ من أنه استلف بكراً ورد رباعياً وقال: إن خير الناس أحسنهم قضاء.

ومثال مخالفة الاجماع: قول الحنفي: لا يغسل الرجل زوجته الميتة لحرمة النظر إليها قياساً على الأجنبية، فيعترض بأن علياً غسل فاطمة ولم ينكر عليه أحد من الصحابة[1].

قال صاحب المراقي:

والخلف للنص أو اجماع دعا * فساد الاعتبار كل من وعا

وجواب المستدل عن فساد الاعتبار من وجهين:

أحدهما: أن يبين أن النص لم يعارض دليله.

الثاني: أن يبين أن دليله أولى بالتقديم من نص المعارض.

فمثال الأول: أن يقال: شرط الصوم النية في رمضان فلا تصح نيته في النهار قياساً على القضاء، فيقول الحنفي هذا فاسد الاعتبار لمخالفته لقوله تعالى:

{وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا}[الأحزاب: 35]، فإنه يدل على ثبوت الأجر العظيم لكل من صام وذلك مستلزم للصحة.

فيقول المستدل: الآية لا تعارض دليلا ولا تدل على الصحة لأن عمومها مخصص بحديث: "مَن لم يُجمعِ الصِّيامَ قبلَ الفجرِ فلا صيامَ لَهُ"[2].

فإن قال كان النبي ﷺ يأتي عائشة فيقولُ: أَعندَكِ غَدَاءٌ؟ فأقولُ: لا، فيقولُ: إنِّي صائِمٌ[3].

---

(1) ينظر: أسد الغاب لابن الأثير 252/5.

(2) أخرجه أبو داود عن حفصة أم المؤمنين 2454، قال النووي في المجموع 288/6، روي مرفوعاً وموقوفا. وإسناده صحيح في كثير من الطرق فيعتمد عليه، ولا يضر كون بعض طرقه ضعيفاً أو موقوفا.

(3) أخرجه مسلم (1154)، وأبو داود (2455)، والترمذي (734) واللفظ له، والنسائي (2324)، وابن ماجه (1701)، وأحمد (24220).

فنقول أيضا أنَّ هذا قياس فاسد لأنَّ النص بتبييت النيَّة جاء في صوم رمضان، وكذلك في مذهبنا لا يُقاس الأعلى على الأدنى بل العكس، وعلى هذا فلا يقاس فرض على نفل، بل يُقاس النفل على الفرض، وإن قسنا الفرض على النفل لاضطررنا بأن نقول الصائم أمير نفسه قياسا على النفل من قوله ﷺ: " الصَّائمُ المُتطوِّعُ أميرُ نفسِه، إنْ شاء صامَ، وإن شاءَ أفطَرَ"[1].

ومن فساد الاعتبار: أن يعتبر المستدل حكما بحكم، مع وجود الاختلاف بينهما.

مثال: الاستدلال لوجوب غسل بول الغلام:

يقول المستدل: بول الغلام بول من آدمي فوجب غسله، قياسا على الجارية.

يقول المعترض: هذا قياس فاسد الاعتبار، حيث اعتبرت حكما بحكم مع ورورد الشرع بالتفرقة بينهما في الحكم، فيوجد اختلاف بينهما، من ذلك قول النبي:"يُغسل من بول الجارية، ويرش من بول الغلام"[2].

وهذا الاختلاف يمكن وجوده في الأوصل أو في الفرع أو في العلَّة، ولكل واحد منهم أمثلة، يطول بيانها.

(1) أخرجه الترمذي (732) باختلاف يسير، وأحمد 26937، والنسائي في ((السنن الكبرى)) (3302) واللفظ لهما.

(2) أخرجه أبو داود 36/2.

القادح الثالث: فساد الوضع: وضابطه أن يكون الدليل على غير الهيئة الصالحة لأخذ الحكم منه كأن يكون صالحاً لضد الحكم أو نقيضه، كأخذ التوسع من التضييق، والتخفيف من التغلظ، والنفي من الاثبات، أو الاثبات من النفي.

فمثال أخذ التوسيع من التضييق: قول الحنفي: الزكاة واجبة على وجه الإرفاق لدفع حاجة المسكين فكانت على التراخي كالدية على العاقلة، فالتراخي الموسع ينافي دفع الحاجة المضيق، فهذا قادح يُبيِّن على أنَّ الدليل على غير الوضع الصالح لأخذ الحكم، فقد وسَّع ما يجب أن يكون مضيَّقا للمصلحة العامَّة.

ومثال أخذ التخفيف من التغليظ: قول الحنفي: القتل العمد العدوان جناية عظيمة فلا تجب فيه الكفارة كالردَّة... فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم الكفارة، فجعل التخفيف من حيث أنَّه أراد التغليظ.

ومثال أخذ النفي من الإثبات: قول الشافعي في معاطاة المحقرات[1]: لم يوجد فيها سوى الرضا فلا ينعقد فيها بيع كغير المحقرات.

والرضا يناسب الانعقاد لا عدمه، فنفى صحَّة البيع من دليل إثباته، فهذا وضع للدليل في محل فاسد.

ومثال أخذ الإثبات من النفي: قول من يرى صحة انعقاد البيع في المحقرات وغيرها بالمعاطاة كالمالكية، بيعٌ لم توجد فيه الصيغة فينعقد.

والصحيح: أنَّ انتفاء الصيغة يناسب عدم الانعقاد لا الانعقاد، فأثبتوا صحَّة البيع من عدمه.

قال صاحب المراقي:

من القوادح فساد الوضع أن * يجي الدليل حائدا عن السنن

كالأخذ للتوسع والتسهيـــل * والنفي والإثبات من عـــديل

(1) المعاطاة يكون بغير صيغة اليع وهي الإيجاب، والقبول، فالإيحاب أن يقال البائع بعتك هذا بكذا، والقبول بأن يقول المشتري قبلت، والمعاطات فيما هو معروف الثمن فلا يحتاج صيغة البيع لأن المبيع قليل القيمة معروف السعر، فمثلًا يأتي مريد الخبز إلى الخباز ويعرف أن أربع حبات من الخبز بريال أو ست أو ثمان أو ما أشبه ذلك فيأخذ العدد المحدد للريال ويدفع له الريال من غير كلام هذا بيع المعاطاة وهو صحيح عند أهل العلم

وجواب المستدل عن فساد الوضع من وجهين:

الأول: أن يدفع قول الخصم أنَّه يقتضي الحكم، كقول الحنفي: قولكم أنَّ القتل عمدا يقتضي نقيض نفي الكفارة الذي هو وجوبها مدفوعِ فإنَّ جناية القتل لعظمتها تستدعي أمرا أغلظ من الكفارة وهو القصاص، فلا يقتضي عضمتها نقيض الكفارة.

والثاني: أنَّ يُبيِّنَ أنَّ ما ذكره يقتضيه دليله من أخرى كقول الحنفي فس مسألة الزكاة المتقدمة: إنما قلت بالتراخي لمناسبة الرفق بالمالك. (لا بالمسكين).

فالمستدل نظر إلى الرفق بالمالك والمعترض نظر إلى حاجة المسكين.

ويجب أن يُعلمَ أنَّ فساد الاعتبار، والوضع، يُقدح بهما في كل دليل قياسا كان أو غيره.

كما أنَّ النسبة بينهما اختُلف فيها:

فقيل: أنَّ فساد الاعتبار أعمُّ، وقال به الآمدي.

وقيل: أنَّ بينهما عموم وخصوص، فإنَّهما يجتمعان في ما هو مخالف للنص على أنَّه على غير الهيئة الصالحة لأخذ الحكم.

وينفرد فساد الوضع بكون الدليل ليس على الهيئة الصالحة لأخذ الحكم منه مع كونه لم يُخالف نصا.

وينفرد فساد الاعتبار بما خالف النصَّ وكان على الهيئة الصالحة لأخذ الحكم منه.

القادح الرابع: المنع:

وهو على أقسام، نذكر منها ثلاثة أقسام على وجه الاختصار:

1 – منع حكم الأصل:

2 – منع وجود ما يدعيه كونه علة في الأصل:

3 – منع وجود الوصف المدّعى علّة في الفرع:

منع حكم الأصل:

قول الحنبلي: جلد الميتة نجس فلا يطهر بالدباغ، كجلد الكلب.

ويقول الحنفي: لا أسلم حكم الأصل وهو أن جلد الكلب لا يطهر بالدباغ بل هو يطهر به عندي.

فالحكم ممنوع في الأصل فلا يقوم عليه قياس، وهذا مجرد مثل، إلَّا القضيَّة منصوص عليها، فعنِ ابنِ عبَّاسٍ رضيَ اللهُ عنهمَا قالَ: وجدَ النَّبيُّ ﷺ شاةً ميِّتَةً أُعْطِيَتْهَا مولاةٌ لميمونةَ منَ الصَّدقةِ فقالَ النَّبيُّ ﷺ: "هَلَّا انتفعتمْ بجلدهَا؟" قالُوا: إنَّهَا ميْتةٌ، فقالَ: "إنَّمَا حرُمَ أكلهَا"[1].

فسيقول القائل يوجد حديث عن عبدِ اللهِ بنِ عُكيمٍ رضيَ اللهُ عنهُ أنَّ رسولَ اللهِ ﷺ قالَ: "لَا تنتفعُوا منَ الميتةِ بإهابٍ ولَا عصبٍ"[2].

والجواب عليه يكون بأن هذا الحديث مضطرب فلا يُعمل به، قالَ الإمامُ التّرمذيُّ: تركَ أحمدُ بنُ حنبلَ هذَا الحديثَ لمَّا اضطربُوا فِي إسنادهِ[3]، وعلى هذا فجلد الميتة يطهر بالدباغ، ويُستثنى منه جلد الكلب والخنزير، للنص بنجاستهما تصريحا أو إيماء، وقيل أنَّ كلَّ مأكول اللحم يطهر جلد ميتته بالدباغ، وما سواه لا يطهر بالدباغ، هذا لأنَّ مأكول اللحم في حياته أو في تذكيته كله طاهر، ولا شيء فيه نجس، فإذا ما مات حتف أنفه حرم أكلها لا الانتفاع بجلدها كما في الحديث، وفسيقول القائل القائل حتى الخنزير حرم أكله، يجاب عليه: بأن الخنزير محرَّم الأكل تأصيلا، هو وكل غير مأكول اللحم، والنجاسة فيه تأصيليَّة، ولكن مأكول اللحم نجاسته عارضة.

وكقول الشافعي في إزالة النجاسة بالخل : مائع لا يرفع الحدث ، فلا يزيل حكم النجاسة كالدهن، فيقول الحنفي: أمنع الحكم في الأصل ، فإنّ الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة.

---

(1) أخرجه البخاري ومسلم.

(2) أخرجه أبو داود والترمذي والنَّسائي وابن ماجه وأحمد.

(3) (تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي).

منع وجود ما يدعيه كونه علة في الأصل:

ويلقّب بسؤال المطالبة ويسأل عنه بلم والحاجة داعية إليه، إذ هو أعظم مقاصد النظر وأعظم الأسئلة الواردة على القياس، لعموم وروده على كلّ وصف يدّعى كونه علّة، وتشعب مسالكه، واتّساع طرق إثباته.

وقد اختلفوا في قبوله، والوجه قبوله، لأنّ ما يدّعى كونه علّة إمّا أن يكون معتقدا له أو ليس.

فإن لم يكن معتقدا له، امتنع صحّة الإلحاق به؛ وإن كان معتقدا استحال أن يكون بمجرد التحكم، فلا بدّ له من دليل، فيجب إظهاره تحصيلا للفائدة والانقياد إليه.

ولا يمكن الالتجاء إلى كون الحكم ثابتا على وفقه، لأنّ الجامع في الأصل يجب أن يكون بمعنى الباعث، والوصف الطردي لا يصحّ أن يكون باعثا فيمتنع التمسّك به في القياس، فلو لم يقبل منع تأثير الوصف والمطالبة بتأثيره أفضى ذلك إلى التمسّك بالأوصاف الطردية لعلمه بامتناع مطالبته بالتأثير ولا يخفى وجه بطلانه.

وقد احتجّ الرادّون له بوجوه[1]:

الأوّل: لو قبل هذا السؤال لزم التسلسل، إذ ما من دليل ينصب عليه ويذكره المستدلّ على كون الوصف علّة، إلّا وقد يتوجّه للمعترض أن يقول: لم قلت إنّه دليل.

الثاني: المستدلّ قد أتى بدليل الواجب عليه وهو القياس الّذي هو عبارة عن رد الفرع إلى الأصل بجامع ، فيخرج عن وظيفته، إذ الأصل انّ كلّ وصف ثبت الحكم عقيبه أن يكون علّة، إلّا أن يتبين فساده.

(1) ذكرها الآمدي مع الإجابة عنها في الإحكام : ٤ / ٨٧ . ٨٨.

والجواب عن الأوّل: بمنع التسلسل، فإنّه لو ذكر ما يفيد أدنى ظن بالتعليل كفاه ولا يسمع بعد ذلك مطالبة أصلا، لأنّه يكون عنادا، لأنّ المطالبة بعلّية ما غلب على الظن كونه علّة بعد ذلك عناد محض، فيكون مردودا إجماعا.

كيف وانّ هذا يوجب أن لا يقبل ما أتى به المستدلّ أيضا، فإنّ الفرق بينهما ممّا لا حاصل له.

وعن الثاني: بمنع تحقّق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علّة.

هذا باختصار شديد.

منع وجود الوصف المدّعى علّة في الفرع:

كقولهم في أمان العبد: أمان صدر من أهله في محلّه فيصح كالمأذون، فيمنع المعترض الأهلية في الفرع وهو العبد الغير المأذون له في الحرب.

وجوابه ببيان وجود ما أراد من الأهلية في الفرع، وهو كجواب منع وجود الوصف في الأصل.

واختلفوا في أنّه هل للسائل أن يقرر هذا السؤال أم لا؟

منع منه قوم، لأنّ المستدلّ مدّع لوجوده في الفرع فعليه إثباته، وليس على المعترض نفيه، وإلّا لانتشر الكلام.

القادح الخامس: كون الوصف باطنا خفيّا:

كالرضا والقصد لو علل بهما، فإنّهما من الأوصاف الباطنة الخفية الّتي لا يطّلع عليها بأنفسها والحكم الشرعي خفي، فلا يعرّف بالخفي.

وجوابه[1] بضبط الرضا بما يدلّ عليه من الصيغ الظاهرة، وضبط القصد بما يدلّ عليه من الأفعال الظاهرة.

كلّ ذلك معلوم في المسائل الخلافية.

القادح السادس: المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل:

ولا يكون إلَّا بنصّ، أو بإجماع ظاهر، أو بوجود مانع الحكم في الفرع، أو بفوات شرط الحكم عنه ولا بد من بيان تحقّقه بطريق كونه مانعا، أو شرطا على أحد الطرق الّتي أثبت المستدلّ بها كون الوصف الّذي علّل به علّة من التأثير أو الاستنباط.

وقد اختلفوا في قبول هذا السؤال، فقبله قوم وردّه آخرون.

وهذا باختصار شديد فالأمر في ما يسمُّونه بعلم الجدل وعلى هذا فالأمر لن ينتهي، ولكنَّنا ألقينا الضوء على بعض قوادح القياس مع شيء من كلامهم فيه، والأصل يمكن اختصار كل هذا في كلام قليل، وعلى كل فالقوادح بالنسبة للمتمكنِّ بينَّة تحتاج إلى شيء من النظر فقط، ومن القوادح الظاهر التي لم تذكر ويمكن الوقوع فيها هي القياس على المنسوخ، أو القياس على قياس القياس ظني، ومن القوادح التي تحتاج إلى نظر القياس على علَّة خفيَّة، أو مختلف فيها، وعلى كل فالقياس يجب أن يبنى على أساس صحيح وهو ما يطابق تعريفه إذ هو قياس وليس أصلا فلابد أن يكون على أسس متينة وإلَّا فلن يخلو من قادح.

---

(1) ذكره الآمدي في الإحكام 92/3.

مسالة: قياس مركب الأصل، ومركب الوصف:

قبل الشروع في التفريق نبدأ بالتعريف، إن ذانك المصطلحين يذكرهما الأصوليون في باب القياس وبالتحديد في أحد أركان القياس وهو الحكم فيقولون إن الحكم يجب أن يكون مسلما به لدى المتخاصمين حتى يصح القياس وإلا لم يصح بل منهم من اشترط أن يكون الحكم مسلما به بإجماع الأمة وهو بعيد. وفي هذا الباب يأتي دور مركب الأصل ومركب الوصف.

مركب الأصل: يُطلق هذا المصطلح على الحكم الذي تنازع فيه الفقيهان من جهة العلة التي أنيط به الحكم مع اتفاقهما في أن علة كل منهما موجودة في الحكم وإنما اختلفا فقط بأي من العلتين أنيط الحكم.

ومثال ذلك: تنازع المالكي والحنفي في هل يجب على البالغة زكاة في ذهبها المحلى فينفي ذلك المالكي ويُوجبه الحنفي فيريد المالكي أن يستدل بالقياس على ذهب الصبية التي لم تبلغ فالمالكي والحنفي متفقان أنه لا زكاة في ذهب الصبية إلا أنهما اختلفا في التعليل المناط به الحكم، فقال المالكي لأنه مال مباح كالثياب لذلك لا تجب فيه الزكاة فيقيس عليه حُلِيَّ البالغة ويقول الحنفي بل العلة المناط بها الحكم هو أنه ذهب الصبية فلا تُقاس البالغ عليها مع اتفاقهما أن الوصفين كلاهما موجود وهو أنها صبية وأنه مال مباح لكن اختلفا في أي منهما أنيط الحكم به.

ويُمكن للأصولي على نهج أهل الحديث أن يدحض كل هذه المجادلة بحديث واحد وبقياس بين، وذلك: "أنَّ امرأةً أتت رسولَ اللَّهِ ﷺ ومعها ابنةٌ لها وفي يدِ ابنتِها مَسكتانِ غليظتانِ مِن ذهبٍ فقالَ لها أتُعطينَ زَكاةَ هذا قالت لا قالَ أيسرُّكِ أن يسوِّرَكِ اللَّهُ بهما يومَ القيامةِ سوارينِ من نارٍ قالَ فخلعَتْهما فألقتْهما إلى النَّبيِّ ﷺ وقالت هما للَّهِ عزَّ وجلَّ ولرسولِه"[1].

والسواران كانا في يدي ابنتها وإلّا كان ذكرها في الخبر لا فائدة منه، فإن كان الأمر كذلك، فالزّكاة واجبة في حق مال الصبيَّة فمن باب أولى البالغة.

ولما جاء أيضًا في الحديث الصحيح عن أم سلمة رضي الله عنها أنها كانت تلبس أوضاحًا من ذهب فقالت: يا رسول الله أكنز هذا؟ قال ﷺ: ما بلغ أن يزكي فزكي فليس بكنز[2]، ولم يقل لها: ليس في الحلي زكاة.

وبهذا ينتهي الأمر بأقل كلام وجدالن وهذا من فضل الحديث وعلم الحديث وأهل الحديث، وهو أنَّهم لا يحتاجون إلى كثير من الجدل ولا كثير من اللاستنباط، فالأصولي من أهل الحديث قبل أن يستنبط يبحث عن أصل في الكتاب أو في السنَّة، وإن كان الحديث في ضعف، قبل أن يتركه فهو يبحث عن أصل الحديث وهل يمكن تصحيحه أو تحسينه، لا أن يترك الخبر ويعتمد على الجدل.

مركب الوصف: يفارق مركب الوصف مركب الأصل في أمر واحد دقيق، وهو أن المتخاصمان ينفيان أن يكون أحد الوصفين موجودا أصلا في القياس.

مثال ذلك: كخلاف المالكي والشافعي في الطلاق المعلق بمن لم يُعقد عليها بعد، كأن يقول: فلانة إذا تزوجتها فهي طالق، فيُلزمه المالكي، ولا يُلزمه الشافعي والحنبلي بعدم وقوع الطلاق، فهم متفقون على الحكم، ولكن العلة التي يثبته بها المستدل يقول الخصم أنها غير موجود في الأصل، فيريد الشافعي أن يستعمل القياس فيأتي بقول الرجل لمن لم يعقد عليها بعدُ: فلانة إذا تزوجتها فهي طالق، فيتفقان على أنها لم تُطلق فيُعلل ذلك الشافعي بقوله: لم تطلق لأنه طلاق معلق بما لا يملك محله، فيقاس عليها الصورة الأولى، وينفي المالكي وجود هذا الوصف في الصورة الثانية تماما ويقول لو كان هذا الوصف موجودا لاعتبرناها طالقا وإنما لم نعتبر طلاقه لأنه تنجيز طلاق بأجنبية عنه، أي إمضاءه في أجنبية وهي لا ينجر عليها الطلاق، ولو كان فيه التعليق على زواجها لطلقت بعد التزوج.

وهذا النوع من القياس تركناه آخرا لأنَّ تعريفهم بأنَّ هذا النوع قياس مركَّب فيه نظر، والأولى أنْ يكون فرع من باب قوادح القياس، أو مثبته.

---

(1) أخرجه أبو داود (1563) واللفظ له، والترمذي (637)، والنسائي (2479) باختلاف يسير.

(2) رواه أبو داود في (الزكاة) باب الكنز ما هو، وزكاة الحلي برقم 1564.

المطلب الثامن: التعارض والترجيح بين الأقيسة:

أولا يجب أن يعلم أنَّ التعارض وارد في القياس، ولا يمكن التعارض بحال في النصوص الشرعية قطعيَّة كانت أو ظنيَّة فإنَّه لَا اختلافَ فِي نصوصِ الكتابِ والسُّنةِ ولَا تعارض، أمَّا دليلُ عدمِ تعارضِ القرآنِ فهوَ قولهُ تعالَى: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[النساء: 82].

قالَ السَّعدِي: فلمَّا كانَ منْ عندِ اللهِ لمْ يكنْ فيهِ اختلافٌ أصلاً[1].

وقالَ النَّبيُّ ﷺ: "إنَّ القرآنَ لمْ ينزلْ يكذّبُ بعضهُ بعضًا بلْ نزلَ يصدّقُ بعضهُ بعضًا، فمَا عرفتمْ منهُ فاعملُوا بهِ ومَا جهلتمْ منهُ فردّوهُ إلَى عالمهِ"[2].

وأمَّا السنَّةُ فلَا تعارضَ فيهَا لأنَّهَا وحيٌ منَ اللهِ تعالَى لقولهِ تعالَى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى}[النجم: 3 – 4].

وَقَالَ النَّبيُّ ﷺ: ألَا إنّي أُوتيتُ الكتابَ ومثلهُ معهُ [3].

فكتابُ اللهِ تعالَى بدلالةِ الآيةِ لنْ يكونَ فيهِ اختلافٌ فيمَا بينهُ، وأمَّا السنَّةُ فلَا تختلفُ معَ الكتابِ ولَا تتعارضُ معهُ اطلاقًا، هذَا لأنَّ السُّنَّةَ بنفسهَا وحيٌ منَ اللهِ تعالَى، وأمَّا السُّنَّةُ فيمَا بينهَا حتَّى وإنْ كانَ فِي ظاهرهَا التَّعارضُ إلَّا أنَّ الحقيقةَ أنَّهُ لَا تعارضَ فيهَا ولَا اختلافَ بالكليَّةِ، فكيفَ تتعارضُ السُّنَّةُ فيمَا بينهَا وقدْ سبقَ وقلنَا أنَّ السُّنَّةَ وحيٌ منَ اللهِ تعالَى، بدلالةِ الآيةِ السَّابقةِ وهيَ بيِّنَةٌ غيرُ مجملةٍ، قالَ تعالَى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى} فإنْ صارَ فِي السُّنَّةِ اختلافٌ فيجبُ أنْ يكونَ الكتابُ فيهِ اختلافٌ، هذَا لأنَّهمَا منْ مشكاةٍ واحدةٍ، ولَا يكونُ الكتابُ فيهِ اختلافٌ بحالٍ بمَا سبقَ ذكرهُ منَ الآياتِ.

---

(1) تفسير السعدي.

(2) أخرجه ابن ماجه (85) بنحوه مختصراً، وأحمد (6702) واللفظ له.

(3) أخرجه البخاري (5780، 5781)، ومسلم (1932)، وأبو داود (4604).

وقدْ قالَ ابنُ القيّمِ رحمهُ اللهُ تعالَى فِي اعلامِ الموقِّعينَ: مَا كانَ منْ عندِ اللهِ فلَا اختلافَ فيهِ ولَا تناقضَ، وإنَّمَا الاختلافُ والتَّناقضُ

في مَا كانَ منْ عندِ غيرهِ[1].

وقالَ أيضًا في زادِ المعادِ: لَا تعارضَ بحمدِ اللهِ فِي أحاديثهِ الصَّحيحةِ، فإذَا وقعَ التَّعارضُ:

فأمَّا أنْ يكونَ أحدُ الحديثينِ ليسَ منْ كلامهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّمَ وقدْ غلطَ بعضُ الرُّواةِ معَ كونهِ ثقةً ثبتًا فالثِّقةُ يغلطُ.

أوْ يكونَ أحدُ الحديثينِ ناسخًا للآخارِ إذَا كانَ ممَّا يقبلُ النَّسخَ.

أوْ يكونَ التَّعارضُ فِي فهمِ السَّامعِ لَا فِي نفسِ كلامهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلّمَ[2]. انتهى

فلَا بدَّ منْ وجودِ هذهِ الوجوهِ الثَّلاثةِ.

وعلى هذا فإنَّ الأدلَّة النصِّيَّة الظنيَّة لا تتعارض مع القطعية.

وأمَّا التعارض في القياس فوارد لأنَّه دليل عقليٌّ، فيحتملُ التعارض الحقيقي.

والتعارض بين الشيئين هو تقابلهما على وجه يمنع كل منهما مقتضى صاحبه[3].

---

(1) ابنُ القيم "أعلام الموقعينَ.

(2) ابن القيم"زاد المعد".

(3) الإبهاج 2/177 – 178.

المبحث الأوَّل: أركان التعارض بين القياسين:

1 – وجود حجتين أو أكثر، فلا يُمكن أن يتحقق التعارض في القياس الواحد.

2 – كون القياس الذي وقع فيه التعارض صحيح، فلا تعارض بين قياس صحيح، وقياس يخالف النص أو الإجماع أو فتوى الصحابة.

3 – التناقض بين حكمي القياس.

4 – التساوي في قوَّة القياسين، فإن كان القياس أولى، فهو قطعي فلا يثبت أمامه أي قياس آخر.

المبحث الثاني: أركان الترجيح بين القياسين:

1 – وجود قياسين أو أكثر.

2 – وجود الفضل والمزية في أحدهما.

3 – وجود المرجح، وهو المجتهد.

4 – تقوية احد الدليلين على الآخر بإظهار وجود مزية أو فضل على الآخر، وهذا عند تعذر الجمع بينهما.

المبحث الثالث: حكم العمل بالراجح من القياسين حال التعارض:

إن كان القياسان المتعارضان صحيحان ولهما نفس القوَّة، فقد اختُلف في العمل بالرَّاجح منهما.

حيث قال فريق منهم، أنَّ الراجح والمرجوح بينهما من عمل العقل، وليس في أحدهما نص، إذ لو كان في أحدهما نص لانتقض التعارض، ولا مزِّية لأحدهما على الآخر باستناد أحدهما على إجماع أو فتوى لصحابي، فقالوا: لا يكون الراجح بينهما إلا بعمل العقل، فهذا يراه راجا وهذا يراه مرجوحا والترجيح لضده، وعلى هذا قالوا

بأنَّ كلا القياسين حجَّة في العمل، وعلى هذا فيجب عليه أن يختار بينهما في الواقعة، أو أن يسقطهما، ويبحث عن دليل آخر، وهذا رأي يُحسب له حساب وهو من آراء الحنفيَّة.

وأمَّا غيرهم فقال: أنَّه لا يجوز اعتدال قياسان مختلفان في المسألة الواحدة، فواحد يوجب والآخر يحظر، بل لابد من وجود مزيَّة بينهما، فإذا ظهرت للمجتهد صار إليها لزاما، وإن خفيت عليه وجب أن يجتهد في طلبها ويتوقَّف إلى أن يتبيَّن له الصحيح.

وهذا هو الصحيح، لأنَّنا لو قلنا بالقول الأول بأن يختار بينهما، فالأمر فيه إيجاب وحضر، ولا يكون الأمر فيه بالخيرة أبدا، ولو كان الخلاف بين الحسن والأحسن، لقلنا لا إشكال في ذلك، فما خرجنا عن الحسن، وأمَّا قولهم بإسقاط كلا القياسيين والبحث عن دليل آخر، فهو أحسن من الاختيار بين القياسين، فعلى الأقل في الاسقاط والبحث عن غيره فإنَّ المجتهد أراد البناء على اليقين أو الظن الراجح.

ولكن مع هذا فإنَّ الرأي الثاني هو الأحسن، فلو قلنا بقول الأحناف بأن يسقط كلا القياسين ويبذل الجهد في استنباط دليل جديد، فلماذا لا يبذل هذا الوسع والجهد في البحث عن مزيَّة بين القياسين ترجح أحدهما عن الآخر، فالقطعي في المسألة أنَّ بين القياسين المتعارضين صحيح وباطل، وأمَّا الدليل الخاري الذي يريد أن يبحث عنه بعد اسقاط القياسين فهو معدوم أصلا، فكيف نترك ما بأيدينا وهو القطع بأنَّ أحد القياسين صحيح، ونبحث عن معدوم، ثمَّ حتى وإن بحثنا عن معدوم، فلن يكون رأيا واحدا، بل ستكون آراء كثيرة وجب فيها السبر والتقسيم، ويمكن أن يبقى رأيان أحدها يفيد الحظر والآخر يفيد الإباحة، فنعود بهذا من حيث بدأنا.

وعلى هذا فالرأي الثاني هو الصواب، فيبذل المجتهد الوسع في إظهار مزيَّة يتمتع بها أحد القياسين فيرجح بها.

مسألة: أسباب تعارض الأقيسة:

يرجع السبب في تعارض الأقيسة إلى الاختلاف في بيان العلَّة من جلاء وخفاء، أو في دليل العلَّة، أو إلى الاختلاف في دليل حكم الأصل المقيس عليه، أو في الاختلاف في وضع الفرع مع أحد الأصلين.

المبحث الرابع: وجوه الترجيح(1):

المسألة الأولى: الترجيح بحسب نوع القياس ومرتبته:

1 – يقدم القياس القطعي على الظني.

أ – الترجيح بين الأقيسة القطعية:

يقدَّم قياس الأولى القطعي، على القياس المساوي القطعي.

– والقياس الأولى: إمَّا أن يكون المسكوت عنه أولى من المنطوق به قطعا، كضرب الوالدين على التأفيه، أو أن يكون المسكوت عنه أولى من المنطوق به ظنًّا، كقولهم بوجوب الكفارة في القتل العمد قياسا أولى على القتل الخطأ.

وفي هذا أيضا يقدم القياس الأولى القطعي على الظني.

– والقياس المساوي: إما أن يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق قطعا، مثل قياس الأمة على العبد في العتق، من قوله: من اعتق شركا له في عبد قوّم عليه[2]، فقيست الأمة على العبد، مع أنَّ صريح الحديث العموم ولا يحتاج قياسا، فهذا قياس مساوي قطعي، وكذلك قياس الصبية على الصبي في الأمر بالصلاة وغيره.

أو يكون المسكوت عنه مساويا للمنطوق ظنًّا، مثل قولهم: أنه إذا عتق عضوا من المملوك فقد أعتق المملوك، وهذا ما ذهب إليه بعض المجتهدين، وهو تسوية

---

(1) تعارض الأقيسة 46، للدكتور علي جمعة. بتصرف.

(2) أخرجه مسلم 1501/1.

البعض المعيَّن بالبعض الشائع، ولكن هذا ظني لا قطعي.

فيقدم كذلك المساوي القطعي، على المساوي الظني.

ب - الترجيح بين الأقيسة الظنيَّة:

يقدَّم القياس الأولى الظني، على القياس المساوي الظني.

وقد سبق التمثيل للقياس الأولى الظني، والمساوي الظني.

ويقدِّم إمام الحرمين القياس الذي بمعنى الأصل (القياس الأولى والمساوي) على جميع أنواع الأقيسة الأخرى في حال التعارض.

وأمَّا في ما بين القياس بمعنى الأصل فقد فصلنا شيأ منه في الباب.

وقد قال إمام الحرمين: ولا شكَّ في تقديم مراتب العلوم على درجات الظنون(1).

كما يذكر إمام الحرمين أربعة أنواع من القياس ويرتب بينها، بحيث أنَّه متى تعارض قياسان من نوعين منها رجح الأعلى مرتبة على الأدنى:

1 - يرجح القياس الذي في معنى الأصل (القياس الأولى والمساوي) على ما دونه.

2 - ثمَّ يُرجح ما يطرد وينعكس من قياس المعنى.

3 - ثمَّ يرجح قياس الدلالة.

4 - وآخرها يأتي قياس الشبه في أدنى مراتب القياس(2).

كما يجب أن يعلم أنَّ كل نوع من هذه الأقيسة له أنواع:

فيقدم القطع على الظن منها.

ثمَّ ما له قرينه على ما ليس له قرينة، إذا ما اعترض نوع القياس نفسه في ما بينه، فإن لم يكن كذلك فالترجيح على ما رتبه إمام الحرمين.

---

(1) البرهان 782/2.

(2) السابق.

وهذه الأقيسة السابق ذكرها وترجيحها فإنَّه يمكن حدُّه ولكن القياس بالمعنى أي بالاجتهاد في إضهار العلَّة أو الوصف أو الشبه، فيقرر إمام الحرمين أنها على مراتب لا يضبطها ضابط، لأنَّ مسالك الظنون لا يتأتى حصرها، فإذا وجنا أصلا استنبطنا منه معنى مناسبا للحكم، فيكفي فيه ألَّا يناقضه أصل من أصول الشريعة ويكفي في الضبط فيه إسناده إلى أصل متَّفق الحكم، والمرجع في ذلك أنَّنا نجد أصحاب رسول الله ﷺ مسترسلين في استنباط المصالح من أصول الشريعة من غير توقعِ وقوف عند بعضها[1].

كما يُقدم القياس الجلي على القياس الخفي.

المسألة الثانية: الترجيح بحسب دليل حكم الأصل:

وهو على أقسام:

1 – يقدم ما دليل أصله قطعي على ما دليل أصله ظني.

واختلفوا في دليل الأصل أيها يقدَّم النَّص أم الإجماع، فقالوا يقدم الإجماع، لأنَّ دلالة النص دلالة لفضيَّة تحتمل التخصيص والتأويل، والإجماع لا يقبلها، وعارض الرازي هذا القول، وقال: ... لأنَّا حيث أثبتنا الإجماع إنَّما أثبتناه بالدلالة اللفظية، والفرع كيف يكون أقوى حالا من الأصل[2].

وبه قال إمام الحرمين: ويحتملا تقدم الثابت بالنص على الإجماع؛ لأنَّ الإجماع فرع من النص، لكونه المثبت له، والفرع لا يكون أقوى من النص[3].

وبه قال البيضاوي في المنهاج، وخالف ابن السبكي ورجح تقدم الإجماع على النص[4].

---

(1) البرهان 2/782.

(2) المحصول 2/2/618.

(3) إرشاد الفحول 2/402.

(4) الإبهاج مع شرح الإسنوي 3/167.

مثال: لعان الأخرس: إذا صح من الناطق صح من الأخرس كاليمين؛ فإنَّه أرجح من القياس على الشهادة، لأنَّ اليمين تصح من الأخرس إجماعا، فشهادة الأخرس ظنيَّة، فكيف يشهد الأخرس على كلام سمعه؟ وعليه فقياس لعان الأخرس على يمينه أصح لأنَّه بالإجماع، والإجماع قطعي، وأمَّا جواز شهادته ففيه خلاف بين الفقهاء[1].

2 – يقدم القياس الخاص بالمسألة المبحوثة، على القياس العام اللذي تشهد له القواعد[2].

مثال: لا تتحمل العاقلة قيمة العبد على الجاني، ويعضد هذا سائر الغرامات.

ويعارضه قياس أخص: وهو أن الغالب على العبد الآدميَّة، بدليل الكفارة والقصاص[3].

فهنا تعارض قياسان حيث نتج من الأول عدم تحمل العاقلة قيمة العبد إذا جنى عليه حر من عائلتهم، والقياس الثاني نتج عنه أنَّ عاقلته تتحمل عنه الدية، وهو أحل من الأول، حيث أنَّ الأول اعتضد بسائر الغرامات، والثاني اختص بخصائص العبد، وأنه أشبه بالحر من البهيمة، فقدم الأول، وأصبح هو القول الأظهر عند الشافعية لذلك السبب[4].

وخالف الغزالي هذا واستد بقول أبي حنيفة: لا يضرب القليل على العاقلة.

ولا يزال الكلام يطول في هذا ولا حاجة لنا به، فإنَّ الأصل في الجاني أن يدفع القيمة فإن لم يقدر لزمَ العاقلة الدفع لزوما. والله أعلم.

---

(1) يُنظر شرح الكوكب المكنير.

(2) قاله القاضي فيما نقله عنه الغزالي في المنخول.

(3) للمزيد ينظر المنخول ص 443.

(4) تعارض الأقيسة عند الأصوليين للدكتور علي جمعة 52.

3 – يقدم ما كان مُخرَّجا من أصل منصوص عليه، إذا كان الآخر مُخرَّجا من أصل غير منصوص عليه قاله ابن برهان[1].

مثال: يطهر جلد ميتة ما لا يأكل لحمه بالدباغ، قياسا على الميتة.

وهذا القياس منصوص عليه فهما وتأويلا.

وعلى هذا فيكون قول المخالف: لا يطهر جلد ميتة ما لا يؤكل لحمه بالدباغ قياسا على الكلب، وعدم طهارة جلد الكلب غير منصوص عليها، وعلى هذا يقدم الأول على الثاني.

وبالطبع هذا مجرد مثل، فإنَّ طهارة جلد الميتة بالدباغ ليس مطلقا، فقد كان النص على مأكول اللحم لا غيره والحدوث هو: عنِ ابنِ عبَّاسٍ رضيَ اللهُ عنهمَا قالَ: وجدَ النَّبيُّ ﷺ شاةً ميّتةً أُعْطِيَتْهَا مولاةٌ لميمونةَ منَ الصَّدقةِ، فقالَ النَّبيُّ ﷺ: هلَّا انتفعتمْ بجلدهَا؟ قالُوا: إنَّهَا ميتةٌ، قالَ: إنَّمَا حرُمَ أكلهَا[2].

فمادام قد أبيح أكل لحمها مذكراة، جاز الانتفاع بجلدها وهي ميتة حتف أنفها، وأكد المعنى صلى الله عليه وسلم بقوله: إنَّمَا "حرُمَ أكلهَا" أي: حرم أكلها وهي ميتة والأصل فيها الحل والإباحة، وجلدها تابع لأصلها، وحتَّة إن ماتت الشاة مذكراةً لم يكونوا يأكلون الجلد بل ينتفعون به، فالانتفاع بجلدها أصل وهي مذكاة، فقاس عليه النبي الفرع وهي مستة حتف أنفها فرأى أنَّ المحرَّم الأكل لا الانتفاع، ولم يدخل في هذا جلد غير مأكول اللحم، لأنَّ الأصل فيه التحريم كلَّه.

وقيل تحريم الانتفاع بجلد غير مأكول اللحم هو أيضا ليس على اطلاقه، فقيَّدوا المنكر والنجس منها، كجلد الخنزير والكلب والحمار، وأمَّا ما عدا هذا فيُمكن تطهيره بالدباغ، استنادا على أنَّ عدم الانتفاع مرتبط بالنجاسة أو النكارة، فما سواه مباح، وهو رأي جيد.

ولا يزال الكلام في باب الترجيح بين الأقيسة طويلا، فمن أراد التوسع أنصح بكتاب: تعارض الأقيسة عند الأصوليين للدكتور علي جمعة.

---

(1) راجع البحر المحيط 191/6، والوصول إلى الأصول 331/2.

(2) متفقٌ عليهِ

واختصارا فالقياس هو:

إلحاق فرعٍ بأصلٍ في الحكم، لعلَّة جامعة بينهما، أو شبهٍ.

وأركانه هي: أصل وحكم وفرع وعلَّة.

وأقسامة باختصار:

قياس الطرد:

هو ما اقتضى إثبات الحكم في الفرع لثبوت علة الأصل فيه.

ويشمل قياس العلَّة: أي: ما كانت العلةُ فيه مقتضيةً للحكم، بمعنى: أنه لا يحسن تخلف الحكم عنها، بأن تُوجد هي في الفرع، ولا يوجد الحكم فيه، فهذا يكون حينئذ ممنوعاً.

وقياس الدلالة: وهو اتفاق المقيس والمقيس عليه في العلة.

وقياس الشبه: وهو وقوع التشابُه في الأصل، أو بين الأصلَينِ، إذ نرى أَن نقيس على هذا الأصل أم على الآخر؟ وإلحاقه بأكثر شبها.

وقياس العلة والدلاة والشبه: إمَّا خفيَّة أو جليَّة، أو مؤثر أو غير مؤثر، أو ملائم أو غير ملائم.

وهي إمَّا أن تكون قياسا أولى، أو مساوي، أو أدنى.

وقياس العكس:

وهو: إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لوجود نقيض علة حكم الأصل فيه.

وله كل أقسام قياس الطرد معكوسة لتأخذ حكم نقيضه.

ونختم هذا الباب بـ:

أنواع القياس التي يجوز ولا يجوز منها في حق الله تعالى:

عموما كل أنواع القياس لا تجوز في حق الله تعالى إلَّا نوع واحد وسيأتي، وأشدها منها:

1 – قياس الأدنى.

2 – قياس المساوي:

3 – قياسُ تمثيلٍ: وهو إلحاقُ الفرعِ بالأصلِ لوجودِ العلَّةِ.

وهذا النَّوعُ من القياسِ لا يمكنُ أن يُستعمَلَ في حقِّ اللهِ؛ لأن اللهَ– جلَّ وعلا يقولُ عن نفسه: { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ}[الشورى: 11].

4 – قياسُ الشمولِ: وهو المعروفُ عندَ المناطِقَةِ بالاستدلال بالكليِّ على الجزئيِّ بواسطةِ اندراجِ ذلك الجزئيِّ مع غيرِه تحتَ هذا الكُليِّ، وهذا مبنيٌّ على استواءِ الأفرادِ المندرجةِ تحتَ الكليِّ بحيث تشملُها قاعدةٌ كليَّةٌ تتساوَى فيها أفرادُها.

ولا يمكِنُ استعمالُ هذا القياسِ بالنسبةِ للهِ؛ لأنه لا يَنْدَرِجُ مع غيرِه تحتَ قاعدةٍ أو تحتَ عمومٍ، تعالى اللهُ عما يقولون علوًّا كبيرًا، فلا مساواةَ بينَ اللهِ وبينَ خلقِه.

القياس الذي يجوز في حق الله تعالى:

قياسُ الأَوْلَى، وهذا النوعِ من الأقيسة يُستَعْمَلُ في حقِّ اللهِ، قال تعالى: {وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى}[النحل: 60]، فإذا أثبَتْنَا أيَّ كمالٍ للمخلوقِ وأمَكَنَ أن يتَّصِفَ به الخالقُ، فالخالقُ أَوْلَى به من المخلوقِ، فالمخلوقُ يُمْدَحُ ويُثْنَى عليه، واللهُ له الحمدُ المطلقُ

والكمالُ المطلقُ من جميعِ الوجُوهِ. لكن هناك من الكمالاتِ بالنسبةِ للمخلوقين ما لا يُمْكِنُ أن يتَّصِفَ به الخالقُ؛ فالولدُ كمالٌ بالنسبةِ للمخلوق، لكنه ليس كمالًا بالنسبةِ للهِ؛ لأن هذا نقصٌ، وقد جاءَ النصُّ بنفيِه عن اللهِ ، كما في قوله تعالى: {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ}[الإخلاص: 3].

الكتاب الثامن

أصول الاستدلال الاستثنائيَّة

وفيه:

الباب الأول: العرف.

الباب الثاني: الاستصحاب.

الباب الثالث: سد الذرائع.

الباب الرابع: فتح الذرائع.

الكتاب الثامن

{أصول الاستدلال الاستثنائيَّة}

بعد أتممنا بفضل الله تعالى أصول الاستدلال الأساسيَّة والأصول التابعة للأساسية، نستفتح الآن في في أصول الاستدلال الاستثنائية، وهي كالذي سبق لا يُرجع إليها إلَّا إن لم يوجد حكم في من سبقها.

الباب الأوَّل

{العرف}

الفصل الأول: تعريف العرف:

العرف لغة: المعرفة والمعروف، وهو الخير والرفق والإحسان، والمعروف ضد المنكر أيضا[1].

وفي الاصطلاح: العرف: مرادف للعادة، وعرفه الشيخ أبو سنة نقلا عن "مستصفى النسفي" بقوله: العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول[2].

والعادة مأخوذة من المعاودة، فهي بتكرارها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول، متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية[3]، وفسر ذلك الشيخ أبو سنة فقال: يعني الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس وعرفته، وتحقق في قرارتها، وألفته مستندا في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكره.

أصحاب الذوق السليم في الجماعة، وإنما يحصل استقرار الشيء في النفوس وقبول الطباع له بالاستعمال الشائع المتكرر الصادر عن الميل والرغبة[4].

والعرف مصدر للأحكام مجازا وليس حقيقة، لأنه يرجع إليه عند التطبيق وفهم النص[5].

---

(1) المصباح المنير: 1 ص 553، القاموس المحيط: 3 ص 173.

(2) انظر بحثا شاملا ومستفيضا لحجية العرف في كتاب: العرف والعادة، للشيخ أحمد أبو سنة: ص 8، 27.

(3) رسائل ابن عابدين: 2 ص 114، ط محمد هاشم الكتبي 1325 هـ.

(4) العرف والعادة: الشيخ أحمد أبو سنة: ص 8، أثر الأدلة المختلف فيها: ص 242، وقال الزرقا: هو عادة جمهور قوم في قول أو فعل.

(5) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي للزحيلي 266/1.

الفصل الثاني: أنواع العرف:

أنواع العرف من حيث الاستعمال:

1 – العرف القولي: وهو التعارف بين الناس على إطلاق لفظ على معنى معين بحيث لا يتبادر إلى الذهن عند سماعه غيره(1)، كالعرف بإطلاق لفظ اللحم على الحيوان وعدم إطلاقه على السمك والطير.

2 – العرف العملي: وهو التعارف بين الناس على أمر عملي معين كأكل لحم الضان في بلد، أو لحم البقر أو لحم الجاموس في بلد آخر، والعرف العملي في بيع التعاطي، والعرف في تقسيم المهر إلى معجل ومؤجل.

أنواع العرف من حيث العموم والخصوص:

1 – عرف عام: هو الذي يتفق عليه الناس في كل البلاد أو معظمها، كالتعارف على بيع الاستصناع(2).

2 – عرف خاص: هو العادة التي تكون لفرد أو طائفة معينة أو بلد معين، كعادة شخص في أكله وتصرفاته، وتعارف التجار على تسجيل المبيعات في دفتر خاص، وتعارف منطقة على تسجيل الأثاث للزوجة أو للزوج وغير ذلك.

أنواع العرف من حيث الصحة والفساد:

عرف صحيح: هو ما لم يخالف الشرع، ولم يكن فيه أذى للناس أوفساد، ومن أمثلته: تحديد قيمة المهر، فهو يرجع به إلى عرف أهل الزوجة ومنطقتها في ما اعتادوا عليه في تحديد المهر.

عرف فاسد: وهو كل ما خالف الشريعة، من أمثلة ذلك: الفائض في القروض، فهو ربا، وهو فاسد لا يُعمل به، لأنَّه مخالف للشرع.

وكذلك: لو خطب رجل امرأة وكان في عرف بلدة الزوجة شرط الذبح للولي كي يتمَّ الزواج، فهو عرف فاسد، ولا يُعتدُّ به ولا يكون شرطا، لأنَّه كفر صريح وهو الذبح لغير الله تعالى.

(1) تنقيح الفصول إلى علم الأصول في مقدمة الذخيرة للقرافي: ص 143، أثر الأدلة فيها: ص 246.

(2) الاستصناع في اصطلاح الفقهاء: أن يطلب إنسان من آخر شيئا لم يصنع بعد ليصنع له طبق مواصفات محددة، بمواد من عند الصانع، مقابل عوض مالي.

الفصل الثالث: شروط العرف:

وعلى ما سبق فإنَّه يجب وضع شروط على العرف كي يتقيد بها الناس، ولا ينحرفوا عن الصواب، وهي على ما يلي:

1 – ألا يخالف العرف الشرع.

2 – ألَّا يضيِّق العرف على النَّاس ولو كان محلَّلا، كأهل منطقة تعارفوا على أنَّ حفل الزواج يبقى شهرا، فهذا فيه حرج وتضييق على الزوج.

3 – أن يكون العرف مطَّردا أي غالبا على أهل العرف، فإن اختُلف فيه لم يُعتدَّ به.

4 – إن العرف في العقود وجب أن يتَّفق عليه المتعاقدان، فإن اختلفا فيه لم يُعتد به.

فوائد:

العرف ليس نصًّا شرعيًّا، وعلى هذا فهو ليس له من القوَّة ما يمنع الخروج عليه في ما يوافق الشرع.

العؤف يتغيَّر عبر الأماكن والأزمان، وما يتمُّ تطبيقه على وفقه من الأحكام يختلف باختلافه، وكثير من فتاوي الفقهاء بُنيت على مراعاة الزمان الذي كانوا فيه، والبلاد التي عاشوا بها، فلا يجوز حمل أحكام صادرة من أعراف قوم على قوم آخرين لم يُؤثر عندهم ذلك العرف، فإنَّها تعتبر خاصَّة بذلك الزمان والمكان.

من ذلك: عرف أهل الحديث أنَّ من يأكل في الشارع فهو مخروم العادالة، وأنَّ من يتبوَّل أو يتغوَّط في الخلا غير مخروم العدالة، فهذا الحكم غير معموم به الآن، بل هو معموم بعكسه، لاختلاف الأعراف، فالنَّاس تأكل في الشارع في هذا العصر ولا حرج في ذلك، ولكن من يقضي حاجته في الخلا يتقبح منه، لتعارف الناس على قضاء الحاجة في المراحيض، وكذلك لتعف على عدم تقبيح الأكل في الشارع.

الفصل الرابع: مشرعية العمل بالعرف:

العرف مشروع العمل به بدليل الكتاب والسنة والإجماع، ولكن كما سبق وبينًّا أنَّ العرف ليس نصًّا شرعيًّا بحيث لا يجوز الخروج عليه، كما أنَّه ليس من أصول الاستدلال الأصلية، ولا أصلا من أصول الاستدلال التابعة للأصليَّة، بل هو أصل استثنائي يُرجع إليه عند فقد الدليل في الكتاب والسنة وسنة الخليفة الراشد والإجماع وفتوى الصحابة والتابعين والقياس، فإن عُدمَ كل هذا يُرجع للعرف، ومن الأدلة على جواز العمل به:

قوله تعالى: {خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ}[الأعراف: 199]، والعرف هو كل ما عرفته النفوس ممَّا لا تردُّه الشريعة[1].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[البقرة: 228].

فقد أحال الله تعالى هذا الحكم للعرف.

وقوله تعالى: ﴿ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾[النساء: 19].

قال الإمام القرطبي: العُرف والمعروف والعارفة: كلُّ خَصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس[2].

وقوله تعالى: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾[المائدة: 89].

فينظر في مقدار الطعام إلى الأعراف السائدة والعوائد المتبعة.

كذلك قول النبي ﷺ لهند بنت عتبة لما شكت أبا سفيان قلَّة نفقته: "خُذِي ما يكفيكِ بالمعروفِ"[3].

قال النووي: يؤخذ من هذا الحديث اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعيٌّ[4].

---

(1) يُنظر: تفسير ابن عطيَّة 491/2.

(2) تفسير القرطبي 346/7.

(3) متفق عليه: البخاري 5364، ومسلم 12/8.

(4) شرح مسلم للنووي 12/8.

وأمَّا من حيث العقل: فنلاحظ أن العرف له سلطان كبير على النفس، ويتمتع بالاحترام العظيم في القبول، وهو طبيعة ثانية للناس، يرضون به بسهولة، ويحقق مصالحهم ومنافعهم، والشريعة جاءت لتحقيق المصالح، فيكون العرف الصحيح مصدرا ودليلا وأصلا من أصول الاستنباط[2].

كذلك اعتماد رسول الله ﷺ على عرف أهل المدينة في الكيل، فعن ابن عمر، قال: قال رسول الله ﷺ: "الوزنُ: وزنُ أهل مكة، والمِكيال: مكيالُ أهل المدينة"[3].

فاعتبر الرسولُ ﷺ عادة أهل المدينة؛ لأن عادتَهم الكيلُ، وأهل مكة كانوا أهل نتاجٍ، فاعتبر عادتهم في الوزن.

ومن العلماء من يرى أنَّ العرف ليس أصلا من أصول الاستدلال، إلَّا إذا أرشد الشارع لاعتباره، وهذا الكلام مفروغ منه فقد أرشد الشارع بقول: {وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ}، وحوصر العرف بشروط أهل العلم فكان بذلك أهلا ليكون أصلا يُرجع إليه في عدم وجود دليل في ما سبق من المصادر.

---

(2) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي للزحيلي 268.

(3) رواه أبو داود 5/12 – 13.

قواعد مستبطة من العرف:

1 – العادة محكَّمة[1].

أي: أن العادة تجعل حَكَمًا لإثبات حُكم شرعي إذا لم يرد نص في ذلك الحكم المراد إثباته، فإذا ورد النص عمل بموجبه، ولا يجوز ترك النص والعمل بالعادة؛ لأنه ليس للعادة حق تغيير النصوص، والنص أقوى من العرف؛ لأن العرف قد يكون مستندًا على باطل.

قال ابن سند الماكي:

.... * وحكَّم العادة بالتقرُّرِ[2].

2 – المعروف عرفا، كالمشروط شرطا[3].

3 – التعيين بالعرف كالتعيين بالنص[4].

4 – المعلوم بالعادة كالمشروط بالنص.

5 – الثابت عرفاً كالثابت نصاً أو نطقاً أو ذكراً.

6 – الممتنع عادة كالممتنع حقيقة.

7 – استعمال الناس حجة يجب العمل بها[5].

8 – المستقبح عرفا مُستقبح شرعا.

9 – المستحسن عرفا مُستحسن شرعا.

(1) شرح مجلة الأحكام: م: 36 ص: 40، الأشباه للسيوطي: 89، ابن النجيم: 92، الوجيز: 213، القواعد للندوي: 293.

(2) منظومة عثمان بن سند المالكي في القواعد الفقهية.

(3) شرح مجلة الأحكام: م: 43 ص: 46، الأشباه للسيوطي: 92، ابن النجيم: 99، الوجيز: 251، القواعد للندوي: 65.

(4) يُنظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة للزحيلي.

(5) السابق.

أمثلة على العرف الصحيح:

1 – لو أوصى رجل قبل متوته بأرض من إرثه وقفا على طلاب العلم، ثمَّ لمَّا قُرئت الوصيَّة لم يُعرف ما المقصود بأهل العلم، هل هم طلاب العلم الشرعي، أم غيرهم؟ فيُرجع في ذلك إلى العرف، فإن كان في عرفهم أنَّ المقصود بطلاب العلم هو طلاب العلم الشرعي فالأرض لهم، وإن كان المقصود طلاب علم الجبر أو الطب فهو لهم. أو إن كان عرفهم في الوصايا معروفا عندم بأنَّهم يوصون لطلاب العلم الشرعي فهو لهم، أو أنَّهم يوصون لطلاب علم الجبر أو الطب فهو لهم.

2 – لو جديث واستأجر رجل دارا، ولم يكتبوا عقدا ولم يتفقوا في أجرة الدار، وصار الخلاف في ذلك، فيُرجع حينها إلى العرف، أي: في عادة أهل المنطقة بكم كانوا يأجرون الدَّار.

3 – لو جهَّز رجل ابنته للزواج، ثمَّ بعد مدَّة ادَّعى بأنَّه عارية أي أعاره إياه، ولا بيِّنة له ولا لابنته، فيُرجه فيه إلى العرف، فإن كان في عرفهم أنَّ الأب يدفع ذلك ملكا لا عارية لم يُقبل قوله، وإن كان في عرفهم أنَّ الأب يدفع ذلك عارية فله ما دفع.

4 – وكذلك من الأمور التي لم يحكم فيها الشرع وتركا للعرف، هو مهر الزوجة، فحكمه للعرف، فإن اختلفوا في قيمة المهر، يرُجع في ذلك إلى عرف الزوجة فيُدفع لها ما كان يُدفع في عرفهم.

الباب الثاني

{الاستصحاب}

الفصل الأول: تعريف الاستصحاب:

الاستصحاب لغة: طلب الصحبة، وهي الملازمة[1]، وكل شي لازم شيأ فقد استصحبه.

واستصحبت الحال: إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة[2].

أي: طلب المصاحبة، والاستمرار فيها.

الاستصحاب اصطلاحا: استدامة إثبات ما كان ثابتا، أو نفي ما كان منفيًّا حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى تَغْيِيرِ الحَالَةِ[3].

وعلى هذا فالاستصحاب هو: إمَّا استدامة أمر نفي، أو استدامة أمر إثبات.

وهو أيضا: الاسْتِدْلَالُ بِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى نَفْيِ الحُكْمِ، أَوْ بَقَاءِ مَا هُوَ ثَابِتٌ بِالدَّلِيلِ[4].

ووجه تسميته استصحابا: أن المجتهد يستصحب الحكم الأول حتى يرد ما يدل على ارتفاعه.

مثال ذلك: إذا توضأ ثم شك في وجود ما ينقض الوضوء؛ فإنه يستصحب الحكم السابق، وهو كونه طاهرا حتى يثبت خلافه، فكونه طاهرا أصلا هذا يقين، وكونه شكَّ في كونه انتقض وضوءه هذا شك، واليقين لا يزول بالشك، فيستصحب حاله الأوَّل وهو الطهارة.

وعرفه الإمام الغزالي بأنه: عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس ذلك راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب[5].

ويسمَّى بـ : استصحاب الحال، واستصحاب الأصل.

---

(1) ينظر: "القاموس المحيط" (95/1).

(2) ينظر: المصباح المنير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، ص ٥٠٩، القاموس المحيط 92/1.

(3) يُنظر: "إعلام الموقعين" (339/1).

(4) تخريج الفروع على الأصول» للزنجاني (١٧٢).

(5) انظر: المستصفي ٣٨٠ : ٣٧٩/ ١٢.

الفصل الثاني: شروط العمل بالاستصحاب:

يشترط لصحة العمل بالاستصحاب البحث الجاد عن الدليل المغير والناقل، كالبحث عن دليل صلاة سادسة واجبة على المسلم، ثم القطع أو الظن بعدمه وانتفائه، حينها يُستصحب الأصل، وهو عدم وجوب أي صلاة زائدة عن الصلواة الخمس، استصحابا للحكم الأصلي[1].

وبناء على ذلك: فالعمل بالاستصحاب قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا، وذلك على النحو الآتي:

1 – يكون العمل بالاستصحاب قطعيا: إذا قطع بانتفاء الدليل الناقل والمغير، كنفي وجوب صلاة سادسة.

2 – يكون العمل بالاستصحاب ظنيا: إذا ظن انتفاء الدليل الناقل.

وفي المقابل فإن الدليل الناقل إذا علم أو ظن ثبوته ترجح العمل به على العمل بالاستصحاب، وهذا ظاهر حالة الصحابة رضي الله عنهم، لأنَّ معظم أدلَّة الأحكام ظنيَّة، وعلى هذا يسقط مع وجودها الاستصحاب.

وذلك مثل أخذ الصحابة رضي الله عنهم بعموم نهيه ﷺ عن لبس الحرير، وكان ابن الزبير يحرمه على الرجال والنساء، والعمل بهذا النهي راجح على ترك الأخذ بالاستصحاب النافي للتحريم، وقد عمل الصحابة رضي الله عنهم بالراجح؛ فأخذوا النهي وتركوا الاستصحاب[2].

وعلى هذا: فترك العمل بالاستصحاب قد يكون قطعيا، وقد يكون ظنيا؛ وذلك على النحو الآتي:

3 – يكون ترك العمل بالاستصحاب قطعيا إذا قطع بثبوت الدليل الناقل والمغير، كوجوب صيام رمضان، لأنَّه وجوبه قطعيٌّ، فلا استصحاب يُخرجه من وجوبه.

---

(1) ينظر: "روضة الناظر" (390/1، 391) ، و"مجموع الفتاوى" (165/29، 166) ، و"إعلام الموقعين" (342/1).
(2) ينظر: "مجموع الفتاوى" (121/13، 122).

4 – يكون ترك العمل بالاستصحاب ظنيا إذا ظن ثبوت الدليل الناقل.

وبما سبق يتبيَّن لنا أنَّه لا يمكن العمل بالاستصحاب من جملة الأربع حالات إلَّا بحالة واحدة وهي: إذا قطع بانتفاء الدليل.

وعليه، فشرط العمل بالااستصحاب، هو عدم وجود دليل مغاير، من الكتاب ولا من السنَّة ولا الإجماع ولا فتوى الصحابة ولا علماء التابعين ولا قياس.

كما يجب أن يُعلم:

أ – أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى، إذ لا يُلجأ إليه إلا عند انتفاء جميع الأدلة من الكتاب، والسنة، والإجماع، وفتوى الصحابة والتابعين والقياس، وغير ذلك مما يصح الاستدلال به.

فإذا انتفت هذه الأدلة ولم توجد صح عند ذلك الأخذ بالاستصحاب، ولذلك قال "ابن تيمية: "فالاستصحاب في كثير من المواضع من أضعف الأدلة[1].

ب – أن الاستصحاب قد يوافقه دليل خاص آخر فيقويه، وقد لا يوافقه دليل آخر فيكون مستند الاستصحاب حينئذٍ انتفاء الدليل الناقل، وهذا الانتفاء قد يكون قطعيًا وقد يكون ظنيًا، فيكون الاستصحاب كذلك[2].

ج – عند العمل بالاستصحاب بناءً على انتفاء الدليل الناقل لا بد من الحذر من تحميل الاستصحاب فوق ما يستحقه.

وذلك بتوسعة العمل بالاستصحاب مع وجود النص، فإن كثيرًا ممن توسعوا في الاستصحاب فهموا من النص حكمًا أثبتوه، ولم يبالوا بما وراءه من إشارة وإيماء وإلحاق، وحيث لم يفهموا منه نفوه وحملوا الاستصحاب وجزموا بموجبه لعدم علمهم بالناقل، وعدمُ العلم ليس علمًا بالعدم، وهذا يتأتى غالبًا من نفاة القياس[3].

(1) "مجموع الفتاوى" (112/13) . وانظر: (15/23، 16).

(2) ينظر المصدر السابق (121/13، 122).

(3) ينظر: "مجموع الفتاوى" (16/23) ، و"إعلام الموقعين" (337/1 – 339).

الفصل الثالث: حجية الاستصحاب:

اختلف الأصوليون في الاحتجاج بالاستصحاب على مذاهب، نذكرها فيما يأتي:

المذهب الأول: أنه حجة مطلقاً، أي سواء في النفي أم الإثبات، وإلى ذلك ذهب المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية والظاهرية وبعض الحنفية.

قال الفتوحي[1] في شرح الكوكب: وكون الاستصحاب دليلاً هو الصحيح[2].

وقال إمام الحرمين: وهو آخر متمسك الناظر[3].

وجاء في تيسير التحرير[4] أنه حجة عند الشافعية وطائفة من الحنفية[5].

المذهب الثاني: أن الاستصحاب حجة للدفع لا للإثبات أي: أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحال، لإبقاء الأمر على ما كان، وقد عبر بعضهم عن ذلك بقوله: إن الاستصحاب حجة للدفع لا للرفع، أو أنه حجة للدفع لا للاستحقاق.

ومؤدى هذه العبارات واحد، وهو أن استصحاب الحال صالح لإبقاء ما كان على ما كان، إحالة على عدم الدليل، لا لإثبات أمر لم يكن.

وذلك كما في المفقود، فالأصل، وهو: بقاؤه حياً حتى يأتي دليل وفاته، يصلح حجة لإبقاء ما كان، فلا يورث ماله، ولا يصلح حجة لإثبات أمر لم يكن، فلا يرث من أقاربه، وإلى ذلك ذهب كثير من متأخري الحنفية[6].

---

(1) الفتوحي هو: محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المصري الحنبلي الشهير، بـ ابن النجار الفقيه الأصولي.

(2) شرح الكوكب المنير 403/4.

(3) ينظر: البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، ٢/١١٣٥.

(4) تيسير التحرير لأمير باد شاه : محمد أمين بن محمود البخاري ص 176/4 – 177.

(5) وانظر القول الأول في: شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٧، وشرح الكوكب المنير 403/4، والبرهان 1135/2، المحصول 148/2.

(6) ينظر : كشف الأسرار للبخاري 262/3، تيسير التحرير 177/4، الإبهاج 171/3.

المذهب الثالث: أنه ليس بحجة أصلاً، لا لإثبات أمر لم يكن، ولا لبقاء ما كان على ما كان.

وإلى ذلك ذهب أكثر الحنفية وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري وبعض الشافعية كابن السمعاني.

قال الزركشي في البحر المحيط: وقد أنكر ابن السمعاني القول بالاستصحاب جملة، وقال: إنه الصحيح من مذهبنا(1).

الأدلَّة:

أدلة من قال: بحجيَّة الاستصحاب مطلقا:

استدل أصحاب المذهب الأول، بأدلة نذكرها منها:

الدليل الأول: بالنص، فعن عبد الله بن زيد أنَّه شكا إلى رسول الله ﷺ الرَّجُلُ الذي يُخَيَّلُ إِلَيْهِ أنَّه يَجِدُ الشَّيْءَ في الصَّلَاةِ؟ فَقالَ: لا يَنْفَتِلْ - أوْ لا يَنْصَرِفْ - حتَّى يَسْمع صَوْتًا أوْ يَجِدَ رِيحًا(2).

وجه الاستدلال: أنه حكم باستدامة الوضوء عند الاشتباه، وهذا عين الاستصحاب.

الدليل الثاني: أن العلم بتحقق أمر في الحال، يقتضي ظن بقائه في الاستقبال، والعمل بالظن واجب، ولا معنى لكون الاستصحاب حجة إلا ذلك(3).

---

(1) ينظر: البحر المحيط 32/6، وكشف الأسرار 626/3، وتيسير التحرير 177/4.

(2) رواه البخاري 137.

(3) ينظر المحصول 148/2، والأحاكام في أصول الأحكام للآمدي 127/4، بيان المختصر 264/3، شرح العضد 285/2، الإبهاج 171/3.

الدليل الثالث: أن استصحاب الحال من لوازم بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام وبعثة الرسل حق، فلازمها يجب أن يكون حقاً.

أما أن استصحاب الحال من لوازم البعثة، فلأن الرسالة لا تثبت إلا بعد ظهور المعجز، وهو الأمر الخارق للعادة، والعادة هي: اطراد وقوع الشيء دائماً، أو في وقت دون وقت.

وعبروا على ذلك: بدوران الشمس والنجوم في أفلاكها، كما قال سبحانه وتعالى: {وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ}[إبراهيم: 33].

وطلوع الشمس من مشرقها وغروبها من مغربها، هو عادة مطَّردة، وهذه العوائد لا تنخرق إلَّا بالمعجزات، ولمَّا رأينا أنَّ انخراق العوائد هو حجَّة الإنبياء دلَّ ذلك على أنَّ استصحاب الحال حجَّة، لأنَّنا عهدنا باطراد العادة أنَّ الأصل في طلوع الشمس من المشرق، والأصل بقاء ذلك على ما كان، فهي في سائر الأيام الحالية والمستقبلية تطلع من المشرق ونجم بذلك يقينا، فإذا امتنع طلوعها من المشرق عقب دعوى النبي، حكمنا بكونه معجزة، خارقة للعادة، فلو لم يكن الأصل بقاء ما كان على ما كان لما كان إخبار النبي بأنَّ الشمس ستطلع من المغرب معجزة، لجواز تغير العادة[1].

الدليل الرابع: أن الإجماع منعقد على أن الإنسان لو شك في وجود الطهارة ابتداء، لا تجوز له الصلاة، ولو شك في بقائها مع تحقق أصل الطهارة جازت له الصلاة، فلو لم يكن الأصل في كل متحقق دوامه، للزم إما جواز الصلاة في الصورة الأولى، أو عدم الجواز في الصورة الثانية، وهو بهذا مخالف للعقل والشرع في الصورة الأولى، كون الإنسان يصلي وهو شاك في أصل وضوءه، وهو مخالف للإجماع في الصورة الثانية بحيث قرر الإجماع أنَّ اليقين لا يزال بالشك، فالطهارة أصل متحقق، لا يزال بمجرد شك دوامها[2].

(1) للمزيد يُنظر شرح مختصر الروضة للطوفي 150/3 – 151، والمحصول 3/ 163 – 164، والحاصل من المحصول للأرموي 1046/2، ونهاية الوصول في دراية الأصول لصفي الدين الهندي 3976/8، والإبهاج 171/3، ونهاية السول 368/4.

(2) للمزيد ينظر الأحكام للآمدي 128/4.

الدليل السادس: أن القضاة درجوا على بناء أحكامهم على الاستصحاب، فيقضون الآن بسند دل على مباشرةِ سببٍ من أسباب الملكية فيما مضى، فيقضون بالملكية في الحال بناء على سند ملكية بتاريخ سابق، ويقضون بالدين في الحال بناء على شهادة شاهدين باستدانة سالفة.

وكذلك يقضون بالزوجية وبآثارها الآن بناء على وثيقة دلت على عقد زواج فيما مضى.

ولا يقضون بثبوت دين في الذمة، حتى يقوم الدليل على ذلك.

ولا يقضون ببراءة ذمة مشغولة بدين فيما مضى حتى يقوم الدليل على براءتها.

أدلَّة من قال: بإنَّ الاستصحاب حجَّة للدفع لا للإثبات:

الدليل الأوَّل: إن المثبت لحكمٍ في الشرع، لا يثبت بقاءه، لأن حكمه الإثبات، والبقاء غير الإثبات، فلا يثبت به البقاء.

وإذا كان الدليل لا يثبت بقاء الحكم، فلا يكون البقاء ثابتاً بدليل، بل بناء على عدم العلم بالدليل المزيل مع احتمال وجوده فلا يصلح حجة على الغير.

لكنه لما بذل جهده في طلب المزيل ولم يظفر به، جاز له العمل به، إذ ليس في وسعه وراء ذلك، إذ أنه يجوز له العمل بالتحري عند الاشتباه(1).

الدليل الثاني: الاستصحاب يحصل به الظن الغالب بعد الاجتهاد في طلب المزيل وعدم الظفر به، وإن لم ينهض هذا الظن إلى صحة الاحتجاج به على الغير في الإثبات، إذ أنه لم يقم دليل قطعي ولا ظني على اعتباره، لكن هذا الظن يكفي في الدفع، وبقاء ما كان على ما كان(2).

(1) ينظر: كشف الأسرار للبخاري 666/3، وأدلة التشريع المختلف الاحتجاج بها 291 – 262.

(2) ينظر كشف الأسرار 267/3، أدلة التشريع المختلف الاحتجاج بها 292.

ومثلوا لذلك بالمفقود الذي غاب، ولا يدرى مكانه، ولا يعرف أحي هو أم ميت؟ لانقطاع أخباره، وكانت حياته معلومة عند غيابه، وقبل فقده يقيناً، فتستصحب حياته هذه التي كانت قائمة في الماضي، تُستصحب إلى وقت الحاضر، ويعتبر استصحاباً لهذه الحال أنه حي لغلبة الظن ببقائه، ويكون استصحاب هذه الحال حجة في إبقاء ما كان على ما كان، للمحافظة على حقوقه التي كانت ثابتة له عند فقده، وصيانتها فقط، فلا يورث بادعاء أنه مفقود، ولا تطلق منه زوجته إذا طلبت طلاقها لغيبته وفقده، إذ لم نقطع بموته، مع الظن بالبقاء بل تحفظ له حقوقه في أمواله، كما تحفظ حقوقه الزوجية، للاحتمال القوي في استمرار حياته، إلى أن يستبين أمره، إما بالعلم اليقيني بموته حساً، أو يحكم القضاء بأنه مات اعتباراً.

غير أنه لا يكتسب أثناء فقده حقاً جديداً لم يكن ثابتاً له من قبل، فالاستصحاب عندهم ليس دليلاً جديداً مثبتاً وإنما هو متمسك بالأصل الذي كان ثابتاً ولم يقم دليل على تغييره، فاقتصار أثره على الحقوق الثابتة يمنع عنها من يدعي زوالها وانتقالها ولا يتجاوز ذلك إلى إثبات حق جديد لم يكن ثابتاً من قبل.

وهذا معنى قول متأخري الحنفية: إن الاستصحاب حجة للدفع لا للرفع.

أدلة من قال: بأنَّ الاستصحاب ليس حجَّة أصلا:

الدليل الأول: أن التمسك بالاستصحاب يقتضي التسوية بين الزمانين في الحكم، فإن كان ذلك لجامع بينهما فهو القياس، ولا نزاع فيه، فلا يكون الاستصحاب مدركاً آخر حينئذ.

وإن لم يكن ذلك لجامع، كان ذلك تسوية بين الزمانين في الحكم من غير دليل، وهو ممتنع لكونه تحكماً محضاً، وقوً لا في الدين من غير دليل[1].

---

(1) نهاية الوصول 8/3966 – 3967.

الدليل الثاني: لو كان الاستصحاب هو الأصل في كل شيء، لزم خلاف الأصل في حدوث جميع الحوادث ضرورة أنَّها واقعة على خلاف الأصل، ومخالفة الأصل خلاف الأصل لاسيما إذا كان كثيرا غالبا[1].

الدليل الثالث: لو كان الاستصحاب حجة، لوجب أن يكون مقدماً على خبر الواحد والقياس، وكل مدرك ظني من مدارك الشرع، لأنه يقيني، واليقيني راجح على الظني، لكنه باطل بالإجماع، فوجب ألا يكون حجة[2].

وأجيب على هذا الديل" بأنَّه باطل من كل الوجوه.

الوجه الأوَّل: أنَّه لا يستوجب كون لااستصحاب حجة أن يقدم على غيره.

الوجه الثاني: كيف يسوي عالم بين خبر الواحد والقياس، فهم أبعد ما يكون عن بعضهما، وقد بينا قوَّة خبر الواحد في الجزء الثاني من هذه الموسوعة.

والوجه الثالث: أن صاحب هذا الدليل يرى أنض خبر الواحد ظني، وهو مخالف لمذهبنا ومذهب أهل الحديث والأصوليين من أهل الحديث، وكنا قد بيَّنَّا هذا في الجزء الثاني.

---

(1) نهاية الوصول 3967.

(2) يُنظر: نهاية الوصول 3967/8.

الترجيح بين المذاهب الثلاثة:

الراجح عندي هو أنَّ الاستصحاب حجَّة عند انتفاء الدليل، وأدلة ذلك كثرة منها قوله تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾[الأنعام: 145] إلى آخر الآية.

فهنا الشارع الحكيم بيّن أنَّ المحتجَّ احتجَّ بعدم وجود دليل، فإذا نصَّ الشارع على أنَّ المحرَّم هو لحم الخنزير والميتة والدم المسفوح، بقيَ ما وراء ما حرَّمه على الأصل، وهو الإباحة، فلا يحتاج المسلم في كل مأكول أن يبحث عن دليل في حلِّيته بل يستصحب الأصل أنَّ كل مأكول لا يضر هو حلال.

لكن هل هو حجَّة مطلقا، أم أنَّه حجة للدفع دون الإثبات ففيه كلام:

قبل كل شيء فلننظر فحوى هذا الفارق لنستطيع الحكم عليه بضرب مثل:

نضرب له مثلا بالمفقود الذي غاب، ولا يدرى مكانه، ولا يعرف أحي هو أم ميت؟ لانقطاع أخباره، وكانت حياته معلومة عند غيابه وقبل فقده يقيناً، فتستصحب حياته هذه التي كانت قائمة في الماضي، تُستصحب إلى وقت الحاضر، ويعتبر استصحاباً لهذه الحال أنه حي لغلبة الظن ببقائه، ويكون استصحاب هذه الحال حجة في إبقاء ما كان على ما كان، للمحافظة على حقوقه التي كانت ثابتة له عند فقده، وصيانتها فقط، فلا يورث بادعاء أنه مفقود، ولا تطلق منه زوجته إذا طلبت طلاقها لغيبته وفقده، إذ لم نقطع بموته، مع الظن بالبقاء بل تحفظ له حقوقه في أمواله، كما تحفظ حقوقه الزوجية، للاحتمال القوي في استمرار حياته، إلى أن يستبين أمره، إما بالعلم اليقيني بموته حساً، أو يحكم القضاء بأنه مات اعتباراً.

إلى هاهنا فالمذهبين متفقان.

غير أن من قال بأنَّ الاستصحاب حجة للدفع لا للرفع، لا يكتسب الغائب عندهم أثناء فقده حقاً جديداً لم يكن ثابتاً له من قبل، فالاستصحاب عندهم ليس دليلاً

جديداً مثبتاً وإنما هو متمسك بالأصل الذي كان ثابتاً ولم يقم دليل على تغييره، فاقتصار أثره على الحقوق الثابتة يمنع عنها من يدعي زوالها وانتقالها ولا يتجاوز ذلك إلى إثبات حق جديد لم يكن ثابتاً من قبل.

فلو أنَّ أباه مات وهو غائب، فعلى رأيهم أنَّ الغائب الذي لا يُعلم حال حياته من موته لا يرث، لأنَّ الاستصحاب عندهم لا يعطي صاحبه حقا جديدا، بل يُثبت له ما سبق.

وأمَّا أصحاب مذهب أنَّ الاستصحاب حجَّة في الدفع والرفع، يرون أنَّ هذا الغائب لو مات أبوه وهو غائب فإنَّ نصيب في الإرث قائم، ويُقسم له نصيبه كعامَّة الورثة، ويبقى الحال على ما هو عليه، حتَّى يأتي خبر يقين أنَّه مات، فينظر حينها هل مات قبل أبيه أو بعده، ويٌسم لهم نصيبه على ما قرره أهل الفرائض.

فهب أنَّنا اتبعنا مذهب أن الاستصحاب صالح للدفع دون الرفع، ولم نعطه نصيبه من الميراث، وقسم على غيره وصرفت الأموال ثم عاد الرجل، فكيف يكون حال من أكل له نصيبه؟

ولكن هب أنَّنا أعطيناه سهمه في الميراث حال غيابه، ثمَّ تبيَّن أنَّه مات أو ميِّتٌ، فلا إشكال في الموضوع، فيُقسمُ ذلك المناب على الورثة.

وعلى هذا فمذهب من قال أنَّ الاستصحاب حجة مطلق هو طريق حكيم يقينيٌّ، فالحكم به أبعد ما يكون عن الحرام في حقوق الناس.

وعلى هذا فأرجَّح أنَّ الاستصحاب حجَّة مطلقا، ولكن في مقامه ولا يُرجع إليه إلا بعد انتفاء الأدلَّة.

الفصل الرابع: أنواع الاستصحاب:

أَنواع الاستصحاب: وقد اختلفوا فيها:

1- استصحاب حكم الإباحة الأصلية للأشياء التي لم يرد دليل على تحريمها

ويسمى بالإباحة الأصلية: ومعنى هذا أن المقرر عند جمهور الأصوليين، بعد ورود الشرع: هو أن الأصل في الأشياء النافعة التى لم يرد فيها من الشرع حكم معين هو الإباحة، كما أن الأصل في الأشياء الضارة هو الحرمة.

وقاعدة هذا الأصل هي: الأصل في الأشياء الإباحة[1].

معنى القاعدة:

إن الخالق تبارك وتعالى خلق العالم للإنسان، فلا يكون شيء منه حرامًا إلا ما حرم الشارع من كتاب أو سنَّة.

أدلَّة القاعدة:

قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾[البقرة: 29].

وقال تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ﴾[الأعراف: 32].

وقال تعالى: ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً ﴾[الأنعام: 145].

فلم يجعل الله تعالى التحريم أصلاً، بل جعل الإباحة أصلاً.

وقال تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾[الأنعام: 151].

فبيَّن سبحانه وتعالى ما حرم، فدل ذلك على إباحة ما عداه.

(1) الأشباه للسيوطي: 60، ابن نجيم: 66، الوجيز.

وعن أبي الدرداء، قال: قال رسول الله ﷺ: "مَا أحلَّ اللهُ فِي كتابهِ فهوَ حلالٌ، ومَا حرَّمَ فهوَ حرامٌ، ومَا سكتَ عنهُ فهوَ عافيةٌ، فاقبلُوا منَ اللهِ عافيتهُ؛ فإنَّ اللهَ لمْ يكنْ نسيًّا))، ثم تلا هذه الآية: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾[مريم: 64]"[1].

2 – استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ:

أما العموم فهو دليل عند القائلين به، وأما النص دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد نسخ.
وقد منع بعض العلماء تسمية هذا النوع استصحابا؛ لأن العمل به عمل بالنص لا بدليل الاستصحاب، وخالف بعضهم في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

3 – استصحاب ما دل العقل والشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه:

كالملك، عند وجود سببه، وهو العقد أو الوراثة، أو غيرهما من أسباب الملك.
مثل الحكم بثبوت الزوجية بناء على عقد النكاح الصحيح من غير أن يطالب الزوج بدليل على بقاء العقد؛ لأن الأصل بقاؤه ما لم يرد دليل يغير ذلك الأصل، فلو ادعت الزوجة الطلاق فالأصل عدمه وعليها البينة.

4 – استصحاب الوصف الأصلي المثبت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافُه:

كاستصحاب الطهارة إذا شكَّ في الحَدَثِ حتى يثبت الحدثُ، فالطهارة وَصْفٌ مستصحب لإباحة الصلاة، وحياة المفقود تستمرُّ ثابتةً حتى يقوم الدليلُ على خلاف ذلك، والكفالةُ وصفٌ شرعيٌّ يستمرُ ثابتًا حتى يُؤدِّي الدَّينَ أو يبرأَ منه، وقد ذكر ابنُ القيِّم رحمه الله تعالى أنه لا خلافَ بين هذا النوع والذي قبله، وإن تنازع الفقهاء في بعض أحكامه، لتجاذب المسألة أصلين متعارضين

5 – استصحاب العدم الأصلي المعلوم بالعقل في الأحكام الشرعية ويسمى بالبراءة الأصلية، أو الإباحة العقلية:

أي: انتفاء الأحكام السمعية في حقنا قبل ورود الشرع، كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية حتى يوجد دليل شرعي يدل على التكليف.
فالحكم بعدم فرضية صلاة سادسة، وبعدم وجوب صوم شعبان معلوم بالبراءة الأصلية، وكذا الحكم ببراءة ذمته من الديون التي لم يقم دليل على تعلقها بها.

---

(1) رواه البيهقي: 10/ 12، رقم الحديث: 1900.

6 – استصحاب حكم ثابت بالإجماع في محل الخلاف بين العلماء:

مثاله: إجماع الفقهاء على صحة الصلاة عند فقد الماء، فإذا أتم المتيمم الصلاة قبل رؤية الماء صحت الصلاة، وأما إذا رأى الماء في أثناء الصلاة فهل تبطل الصلاة أم لا؟ قال الشافعي ومالك، لا تبطل الصلاة لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل رؤية الماء، فيستصحب حال الإجماع إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة، وقال أبو حنيفة وأحمد: تبطل الصلاة ولا اعتبار بالإجماع على صحة الصلاة قبل رؤية الماء، فإن الإجماع انعقد في حالة العدم لا في حالة الوجود.

ومن أراد إلحاق العدم بالوجود: فعليه البيان والدليل[1].

وهذا النوع من الاستصحاب فيه كلام، ولا أراه حجَّة، فإنَّه لا إجماع في حال الخلاف، فضلا على استصحابه، وعلى هذا فلا إجماعَ مع الخلاف؛ لأنَّ الخلافَ يُضادُّ الإجماعَ، فليس هناك ما يستصحب؛ ولأنَّ الاستصحاب يكون لأمرٍ ثابتٍ فيُستصحب ثبوتُه، أو مُنتف فيُستصحب نفيُه، فلا يكون الإجماع حُجَّةً في الموضوع الذي لا إجماع فيه[2]، فضلًا عن ذلك فإنَّ هذا الضرب من استصحاب محلِّ الخلاف يؤدِّي إلى تكافؤ الأدلَّة، إذ كلٌّ من المتنازعين يصحُّ له أن يستصحب الإجماعَ في محلِّ النِّزاع على الوجه الذي يوافق مذهبَه، فقد يَستدِلُّ أحدُهما على صِحة صلاة المتيمم قبل رؤية الماء بالإجماع، ويستصحب هذه الحالةَ إلى ما بعد رؤية الماء أثناء الصلاة، ثمَّ يُصَحِّحُها بهذا النوع من الاستصحاب، وقد يستدلُّ غيرُه على عدم صحة صلاة المتيمِّم عند رؤية الماء قبل الصلاة إذا صَلَّى بالإجماع، ثمَّ يستصحب هذه الحالة إلى أثناء الصلاة، فيحكم على صلاته بالبطلان بنفس هذا النوع من الاستصحاب[3].

(1) راجع البحر المحيط لبدر الشركشي 6 /17 وما بعدها طبعة وزارة الأوقاف بالكويت طبعة أولى 1990.

شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد 4 /403 جامعة الملك عبد العزيز بالسعودية 1980.

الحاصل من المحصول لتاج الدين الأرموى تحقيق عبد السلام أبو ناجى 2 /1039 منشورات جامعة ماريونس بنغازى سنة 1994م.

(2) «المستصفى» للغزالي (١/ ١٢٨).

(3) «روضة الناظر» لابن قدامة (١/ ٣٩٢)، «شرح الكوكب المنير» للفتوحي (٤/ ٤٠٧).

استعمالات الاستصحاب:

يدور الاستصحاب غالبا على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: التحريم: وعلَّتُه الضرر المطلق أو الغالب؛ قال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[الأعراف: 157]، وعن النبي ﷺ قال: "لا ضررَ ولا ضرار"[1].

فكل واقعة لا يوجد دليل خاص في بيان حكمها، وثبت أن فيها ضررًا مطلقًا أو غالبًا، فهي محرَّمة باستصحاب الأصل الذي هو تحريم الضرر المطلق أو الغالب.

مثال: "المخدِّرات" لا يوجد دليل خاصٌّ يبيِّن حكمها، وثبت أنها تُلحِق الضررَ الجسيم بعقل الإنسان وصحَّته وسلوكه وبيئته؛ فيُستصحَبُ أصل تحريم الضرر.

القسم الثاني: الإباحة: ويسمَّى أيضًا بالبراءة الأصلية: وعلَّته النفعُ المطلق أو الغالب؛ قال تعالى في سورة البقرة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[البقرة: 29]، وقال عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي رواه الإمام مسلم عن جابر بن عبدالله: "مَن استطاع منكم أن ينفع أخاه، فلْيفعَلْ"[2].

مثاله: حكم مشاهدة القنوات الإسلامية، فلا يوجد دليل خاص يُبيِّن حكمها، ويتبين أن فيها نفعًا غالبًا؛ فيستصحب أصل إباحة الشيء النافع.

القسم الثالث: التوقُّف: وهو في العبادات والشرائع، وعلَّته العدم الأصلي؛ قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾[الشورى: 21]، وقال عليه الصلاة والسلام في الحديث المتفق عليه عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: "مَن أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه، فهو ردٌّ"[3].

مثاله: اجتماع الناس على صلاةٍ سادسة في المسجد؛ فلا دليلَ خاصًّا على إباحتها أو على تحريمها، فيرجع إلى استصحابِ العدم الأصلي؛ أي: لا تباح عبادة حتى يَرِدَ دليلٌ خاصٌّ فيها، وقد اختلف الأصوليُّون في الاستصحاب؛ فمنهم: مَن يقول به، ومنهم: مَن يردُّه إلى الاستدلال بالخاص أقوى من العام.

(1) مرسل، وروي موصولاً أخرجه البيهقي (11718) والشافعي في ((الأم)) (8/639)، ومالك في ((الموطأ)) (2/745).

(2) رواه مسلم 2199.

(3) أخرجه البخاري (2697) واللفظ له، ومسلم (1718).

أمثلة على الاستصحاب:

1 – لو ادعى شخص أن له ديناً على آخر ، ولم يقم دليلاً على إثباته ، اعتبرت ذمة المدعى عليه بريئة من ذلك ، ذلك لأن الأصل براءة الذمة حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

2 – لو اشتري كلباً[1] على أنه معلم على الاصطياد، ثم ادعى بعد شرائه أنه وجده غير معلم، تكون دعواه مقبولة، لأن الأصل في الحيوان عدم معرفة الصيد حتى يدرب عليه، فإذا حصل النزاع فيه، استصحب الأصل وهو عدم التعلم، حتى يقوم الدليل على ثبوته.

3 – كذلك: لو تزوج رجل امرأة على أنها بكر، ثم بعدما دخل بها ادعى أنَّه وجدها ثيِّبا، فهي إن لم تعترف، فدعواه مردودة استصحابا للأصل، حيث الأصل ثبوت بكارة الفتاة من وقت ولادتها، فيبقى مستصحبا إلى حين الدخول بها، أو تقوم بينَّة على عدمها.

(1) لا يجوز بيع الكلب ولو كان معلمًا ودليله ما رواه البخاري 2237 عم أبي مسعود عقبة بن عمرو: أنَّ رَسولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عن ثَمَنِ الكَلْبِ، ومَهْرِ البَغِيِّ، وحُلْوَانِ الكَاهِنِ.

قواعد قامت على الاستصحاب:

بعدما تقررت حجية الاستصحاب، بنى أهل العلم عليه قواعد، ومن هذه القواعد:

1 – الأصل في الأشياء الإباحة. وهي: الإباحة الأصلية.

2 – ويندرج تحتها: الأصل في العادات الإباحة.

3 – الأصل براءة الذمة. وهي: البراءة الأصلية.

4 – ويندرج تحتها: الأصل في العبادات التحريم.

5 – اليقين لا يُزال بالشك. وهي: الوصف الأصلي.

6 – الأصل في الإنسان الإسلام.

وغيرها...

الباب الثالث

{سد الذرائع}

الفصل الأول: تعريف الذريعة، وسد الذرائع:

الذرائع لغة:

جمع ذريعة، والذريعة في اللغة الوسيلة والطريق إلى الشيء، والعرب تطلقها على الحيوان الذي تألفه الناقة الشاردة ليكون وسيلة لضبطها، وعلى الجمل الذي يستتر به الصياد فيكون وسيلته لاصطياد فريسته[1].

واصطلاحا:

تطلق الذريعة عند أغلب الفقهاء على الوسيلة المباحة في ذاتها لكنها تؤدي إلى ممنوع، وفي هذا يعرفها الباجي بأنها: المسألة التي ظاهرها الإباحة ويتوصل بها إلى فعل محظور[2].

ويعرفها الشاطبي بأنها: (التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة)[3].

والسلف من الفقهاء على هذا الإطلاق؛ فالإمام مالك يقول في الموطأ: من راطل ذهبا أو ورقا بورق فكان بين الذهبين فضل مثقال فأعطى صاحبه قيمته من الورق أو من غيرها فلا يأخذها فإن ذلك قبيح وذريعة إلى الربا[4].

---

(1) لسان العرب لابن منظور والزرقاني على مختصر خليل 98/5.

(2) الإشارات لأبي الوليد الباجي: 113، والمقدمات الممهدات لابن رشد ص 524.

(3) الموافقات 4/ 130 طبعة صبيح.

(4) الموطأ شرح السيوطي 2: 61 /6.

هذا وبعض الفقهاء يستخدم مصطلح (الذريعة) بمعنى الوسيلة مطلقا سواء كانت وسيلة للمصلحة أم للمفسدة وعلى هذا الاتجاه القرافي الذي يقول: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح فإن الذريعة هي الوسيلة فكما أن وسيلة المحرم محرمة فإن وسيلة الواجب واجبة إلخ) كما أنه يقابلها بالمقصد وهو ما ينطوي على مصلحة أو مفسدة في ذاته[1].

ولهذا فإنه حينما أتى للذريعة الممنوعة استخدام مصطلح (سد الذرائع)[2].

والباجي في المنتقى يقول: وهو يعلل لفتوى الإمام مالك؛ بأن من رأى هلال رمضان وحده يجب عليه الصوم خلافا لمن رأى هلال شوال وحده فإنه ينبغي ألا يفطر يقول معللا ذلك: ووجه ما احتج به مالك رحمه الله أن ذلك ذريعة لأهل الفسق والبدع إلى الفطر قبل الناس ويدعون رؤية الهلال إذا ظهر عليهم[3].

(1) الفروق للقرافي 2/ 32.
(2) الفروق للقرافي 2/ 32.
(3) المنتقى للباجي 2/ 39.

معنى سد الذرائع:

يراد بسد الذرائع وهو المصطلح الذي يدور الحديث حوله:

الحيلولة دون الوصول إلى المفسدة إذا كانت النتيجة فسادا؛ لأن الفساد ممنوع، وفي إطار ذلك فإن كل شيء مباح يمنع إذا أدى إلى محظور حسما لمادة الفساد ودفعا لها[1].

وفي هذا يقول ابن القيم: لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بالأسباب والطرق التي تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهيتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها فوسيلة المقصود تابعة للمقصود وهي مقصودة قصد الوسائل فإذا حرم الرب تعالى شيئا وله طرق ووسائل تفضي إليه فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقا لتحريمه وتثبيتا له ومنعا أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقصا للتحريم وإغراء للنفوس به وحكمته تعالى وعلمه وتأبى ذلك كل الإباء بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعد متناقضا ويحصل من جنده ورعيته ضد مقصوده، وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الدار منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه، وإلا فسد عليهم ما يرون إصلاحه فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال[2].

(1) الفروق للقرافي 2/ 32.

(2) إعلام الموقعين لابن القيم 3/ 119.

الفرق بين الذريعة والسبب:

السبب يلتقي في معناه اللغوي مع الذريعة؛ لأن السبب في اللغة ما يوصل إلى الشيء كالطريق، ولهذا أطلق على الحبل لأنه يوصل إلى الماء، كما في القرآن الكريم: {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ}[الحج: 15].

أما في الاصطلاح: فإن السبب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل على كونه معرفا لحكم شرعي[1].

أو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم.

وهو ينقسم إلى سبب يكون في مقدور المكلف كصيغ العقود والتصرفات واقتراف الجرائم، وسبب ليس في مقدور المكلف كالقرابة سببا للإرث، والإرث سببا للملك، ودلوك الشمس سببا لوجوب الصلاة[2].

والفرق بينهما في ضوء ذلك يأتي من جهة أن الذريعة لا تكون إلا بفعل الفاعل وقصده أحيانا، وعلى هذا فهي فعل دائما كما أنها فعل في مقدور المكلف، أما السبب فهو أعم من أن يكون فعلا كدخول الوقت لإيجاب الصلاة مثلا، كما أنه إذا كان فعلا قد يكون مقصودا في ذاته بالتحريم كالقتل وشرب الخمر والزنا، فهذه كلها أسباب لما يترتب عليها من مسببات ولكنها ليست ذرائع بالمعنى المصطلح عليه للذرائع؛ لأنها محرمة لذاتها، فضلا عن أن الذريعة كما سلف تنحصر في الفعل الذي هو في مقدور المكلف، أما السبب فهو أعم من ذلك حيث يشمل ما هو في مقدور المكلف وما ليس في مقدوره.

بالإضافة إلى ما سبق؛ فإن السبب يترتب عليه المسبب قصد الفاعل ذلك ولو لم يقصده بل يترتب ولو قصد الفاعل عدم ترتبه، وليست الذريعة كذلك فإنها في أغلب أحوالها مرتبطة بقصد الفاعل إلى إحداث الأثر المترتب على فعله.

---

(1) ينظر: شرح العضد على مختصر المنتهى لابن الحاجب 2: 7، وإرشاد الفحول للشوكاني 60.

(2) مباحث الحكم الشرعي والأدلة المتفق عليها للأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي والكاتب ص 76.

الفصل الثاني: شروط وضوابط العمل بسد الذرائع:

أولًا: أن يكون الفعل المأذون فيه يفضي إلى مفسدة غالبًا؛ فإن كان إفضاؤه إلى المفسدة نادرًا لا غالبًا، فإنه لا يمنع لذلك؛ بل هو باقٍ على الأصل، ولا حاجة إلى طلب دليل الإباحة؛ لأن الإباحة أصل(1).

ثانيًا: أن تكون المفسدة المترتبة على فعل المأذون فيه مساوية لمصلحته أو زائدة عليها(2).

فما كان كذلك فإنه يمنع؛ لأن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكثيرها، وتقليل المفاسد وتعطيلها(3).

ومن هذا الباب نهى الله سبحانه وتعالى عن سب آلهة الكفار بين ظهرانيهم، مع ما في ذلك من المصلحة؛ لكون ذلك سببًا لوقوع مفسدة أعظم من تلك المصلحة؛ وهي سب الله تعالى(4).

أما إذا كانت المصلحة المترتبة على الفعل أكبر من المفسدة التي يفضي إليها؛ فإنه لا يمنع تقديمًا للمصلحة الراجحة وعملًا بها(5).

ثالثًا: لا يشترط في العمل بسد الذرائع قصد المكلف إلى المفسدة؛ بل يكفي كثرة قصد ذلك في العادة؛ وذلك لأن القصد لا ينضبط في نفسه غالبًا، إذ إنه من الأمور الباطنة التي يصعب اعتبارها؛ فاعتبرت مظنة القصد، ولو صح تخلفه(6).

رابعًا: ما منع سدًّا للذريعة أبيح منه ما تدعو الحاجة إليه(7)، كنظر الخاطب والطبيب وغيرهما إلى الأجنبية، فإنه يباح للحاجة إذا أمنت المفسدة(8).

---

(1) ينظر: مجموع الفتاوى (228/29)، إعلام الموقعين (148/3)، الموافقات للشاطبي (348/2–349).

(2) ينظر: الفروق للقرافي (33/3)، مجموع الفتاوى (288/32)، إعلام الموقعين (148/3).

(3) ينظر: مجموع الفتاوى (278/24–279)، (234/30).

(4) ينظر: إعلام الموقعين (148/3)، الموافقات للشاطبي (360/3)، (200/4).

(5) ينظر: قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص (31)، مجموع الفتاوى (419/15)، روضة المحبين ص (109).

(6) ينظر: إعلام الموقعين (148/3)، إغاثة اللهفان (376/1)، الموافقات للشاطبي (361/2).

(7) ينظر: إعلام الموقعين (142/2)، روضة المحبين (112).

(8) ينظر: مجموع الفتاوى (419/15)، (251/21).

أنواع الذرائع:

للذرائع عند الفقهاء تقسيمان أساسيان يمكن رد التقسيمات الفرعية الأخرى لهما.

أول هذين التقسيمين تقسيم ابن القيم، والثاني تقسيم الشاطبي، وسوف أعرض هذين التقسيمين ثم أقارن بينهما.

أ – تقسيم ابن القيم:

قسم ابن القيم الذرائع من أقوال وأفعال إلى أربعة أقسام:

1 – ذريعة أو وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنى المفضي إلى اختلاط الأنساب.

2 – ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة كمن يعقد النكاح قاصدا به التحليل أو يعقد البيع قاصدا به الربا.

3 – ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح قصد به التوسل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالبا، ومفسدتها أرجح من مصلحتها وأمثلة هذا الصلاة في أوقات النهي، وسب آلهة المشركين، وتزين المتوفى عنها زوجها في العدة.

4 – وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة لكنها قد تفضي إليها إلا أن مصلحتها أرجح من مفسدتها، وأمثلة هذا النظر إلى المخطوبة، وكلمة الحق عند السلطان الجائر[1].

والقسم الأول من الأقسام الأربعة عند ابن القيم ممنوع وتأتي درجات المنع منه وكراهيته حسب ترقيه في درجات المفسدة، والقسم الأخير منها مباح وتأتي درجات إباحته حسب ترقيه في درجات المصلحة[2].

---

(1) إعلام الموقعين لابن القيم 3: 120.

(2) إعلام الموقعين لابن القيم 3: 121.

يقى بعد ذلك النظر إلى القسمين الباقيين وهما: الثاني وهو الأمر المباح في أصله الذي قصد به التوسل إلى المفسدة، والثالث وهو الأمر المباح قصد به التوسل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالبا، ومفسدتها أرجح من مصلحتها.

وهذان النوعان هما اللذان يُمنعان سدا للذريعة عنده، وأمَّا الأول فمحرم بالنص، وأمَّا الرابع فمباح بالنص مأجور صاحبه بالنص.

قسم الشاطبي الذرائع إلى الأقسام التالية:

1 – ما يكون من الأفعال مؤديا إلى المفسدة قطعا في العادة، ومثل له بحفر البئر خلف باب الدار أو في الظلام بحيث يقع الداخل فيه بلا بد وشبه ذلك.

2 – ما يكون من الأفعال مؤديا إلى المفسدة نادرا لا قطعا ولا كثيرا، كحفر البئر بموضع لا يؤدي غالبا إلى وقوع أحد فيه، وأكل الأغذية التي غالبها لا يضر أحدا.

3 – ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا وهو على وجهين.

أحدهما: ما يكون غالبا في كثرته بحيث يغلب على الظن أداؤه إليها كبيع السلاح وقت الحرب، وبيع العنب لخمار ونحو ذلك مما يقع في غالب الظن أداؤه إلى المفسدة.

ثانيهما: ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا ولكن كثرته لم تبلغ مبلغا تحمل العقل على ظن المفسدة فيه دائما كمسائل بيوع الآجال[1].

وقال عن القسم الأول وهو ما أدى إلى المفسدة قطعا بحسب العادة: إنه جائز من حيث الأصل، إلا أنه مظنة لقصد الإضرار، والإضرار لا يجوز سواء كان مقصودا وهو ظاهر عدم جوازه، أو كان ناتجا عن تقصير في النظر وهو الآخر غير جائز.

---

(1) الموافقات 2/ 256.

وقال عن القسم الثاني وهو ما أدى إلى المفسدة نادرا أنه على أصله من الإذن لغلبة المصلحة فيه وعدم اعتبار الندور في انخرامها لأنه لا توجد في الجملة مصلحة عرية عن المفسدة.

وقال عن الوجه الأول من القسم الثالث وهو ما يغلب على الظن أداؤه إلى المفسدة كبيع السلاح وقت الحرب إلخ: إن الظن هنا يلحق بالعلم القطعي ويعتبر سدا للذريعة إلا أنه مع ذلك قرر أن هذا الضرب أخفض مرتبة من القطعي ولهذا وقع الخلاف فيه من جهة هل تقوم مظنة الشيء مقام نفس القصد إلى ذلك الشيء أم لا[1]؟

أما الوجه الثاني من القسم الثالث وهو ما أدى إلى المفسدة كثيرا لا غالبا كبيوع الآجال فقد قرر فيه أنه موضع نظر والتباس، والأصل فيه الحمل على الأصل وهو صحة الإذن لأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان فيه وليس فيه إلا احتمال التردد بين وقوع المفسدة وعدمه ولا قرينة ترجح أحد الاحتمالين على الآخر، كما أن احتمال القصد إلى المفسدة لا يقوم مقام نفس القصد[2].

---

(1) الموافقات 2/ 265.

(2) الموافقات 2/ 266.

المقارنة بين التقسيمين:

أولا: يختلف التقسيمان من ناحية منطقهما، فابن القيم يقوم منطقه على ملاحظة النية والقصد في الفعل، ولهذا تتكرر عنده عبارة الفعل المباح في أصله الذي قصد به التوسل إلى المفسدة، أما الشاطبي فلا ينظر إلى القصد في الفعل بقدر ما ينظر إلى نتائج ذلك الفعل وآثاره بحسب المآل الظاهري، ولهذا تجده يتعلق بشكل ظاهر بدرجة أداء الفعل للمفسدة من حيث القطعية والظنية.

والاختلاف في منطق المسألة عند الإمامين هنا راجع إلى اختلاف كبير في الفقه وهو هل يكون النظر إلى أي فعل بحسب آثاره الظاهرة أو بحسب نية قصد فاعله منه، بتعبير آخر هل الاعتداد في الأحكام الدنيوية يكون بالإرادة الباطنة أم الظاهرة؟

ثانيا: يلاحظ أن ابن القيم وقد جعل المعيار في تقسيمه على النية والقصد يحسم موضوع بيوع الآجال ونكاح التحليل ويسد الذريعة في كل منهما، أما الشاطبي فقد كان أكثر رحابة وتقبلا للخلاف في مثل هذه المسائل.

ثالثا: يلاحظ على ابن القيم في تقسيمه أنه أدخل أمورا ليست من الذرائع فيها فالقسم الأول من أقسامه يجعله للذريعة أو الوسيلة الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة، كشرب الخمر المفضي إلى مفسدة السكر، والقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط الأنساب، وكل ما ذكره في هذا القسم يدخل حقيقة في باب المقاصد لا الذرائع؛ لأن شرب الخمر حرام لذاته كما أن الزنا والقذف محرمان لذاتهما، وليس ذلك من باب الذرائع، ولو ساغ لنا أن نعتبر هذا النوع من الذرائع لأدخلنا فيها كل الأمور المنهي عنها شرعا لأن كل أمر نهى عنه الشارع فإن نهيه عنه يكون لمفسدة تترتب عليه.

رابعا: يمكننا أن نقرر فيما وراء ما سبق من اختلافات بين الإمامين في تقسيمهما؛ أن القدر المشترك بينهما هو المباح في أصله الذي يكون وسيلة للمفسدة فهذا هو الذي تسد فيه الذريعة مع الاختلاف في الدرجة بحسب القطعية والظنية، وهذا اتجاه الشاطبي ومع ملاحظة النية والقصد وهو اتجاه ابن القيم[1].

---

(1) يُنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي 9/382.

أقسام الذرائع من جهة الأخذ بها من عدمه:

يقسم الفقهاء الذرائع من جهة موقف الأئمة من الأخذ بها أو عدم الأخذ بها إلى ثلاثة أقسام[1]:

1 – قسم أجمعت الأمة على سده: كحفر الآبار في طريق المسلمين فإنه وسيلة إلى هلاكهم فيها، وإلقاء السم في أطعمتهم فإنه وسيلة إلى إهلاكهم أيضا.

وهذا القسم يسميه الشاطبي ما أدى إلى المفسدة قطعا في العادة، ويدخل عند ابن القيم في المباح الذي تكون مفسدته أرجح من مصلحته.

2 – قسم أجمعت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم: كالمنع من العنب خشية الخمر، وكالمجاورة في البيوت خشية الزنا وعدم منع هذا القسم لندور أو توهم المفسدة فيه، فضلا عن وجود مصلحة محققة فيه.

وأمَّا إن غلب على الظن أنَّ العنب للخمر، وأن الجوار يؤدي للزنا فهنا تسد الذريعة.

ويدخل هذا القسم عند ابن القيم فيما تكون مصلحته أرجح من مفسدته وهو القسم الرابع عنده، ويدخل عند الشاطبي فيما يؤدي إلى المفسدة نادرا لا كثيرا ولا غالبا.

3 – قسم اختلف فيه العلماء، وهو ما سماه الشاطبي ما أدى إلى المفسدة كثيرا: وقد رأيناه عند تناولنا لتقسيم الشاطبي إحالته لهذا القسم إلى وجهين: ما يكون غالبا في كثرته بحيث يغلب على الظن أداؤه إلى المفسدة كبيع السلاح وقت الحرب وبيع العنب للخمار وهو، كما أسلفنا أيضا فإنَّه يمنع هذا النوع ويسده، وإن كان يرى أنه دون القطعي كما يشير إلى وقوع الخلاف فيه، والوجه الثاني ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا لا غالبا كبيوع الآجال وهو يقرر عند عرضه لهذا النوع أنه موضع نظر والتباس[2].

أما ابن القيم فيدخل هذا القسم عنده في القسم الثاني، وهو الذريعة الموضوعة للمباح وقصد بها التوصل إلى المفسدة ويمنع عنده هذا القسم سدا للذريعة كما سلف توضيحه.

---

(1) راجع الفروق للقرافي 2: 32 وحاشية الصاوي بهامش الشرح الصغير 4/ 152، طبعة الحلبي، وإرشاد الفحول للشوكاني: 217، 218.

(2) الموافقات 2/ 266.

محل النزاع:

في ضوء ما سلف بيانه فإن محل النزاع بين العلماء في سد الذرائع هو المباح الذي يكون أداؤه إلى المفسدة كثيرا بوجهيه السالفين اللذين أوردهما الشاطبي؛ لأن هذا النوع لا يؤدي إلى المفسدة قطعا فيمنع، ولا نادرا فيباح(1).

وفيما وراء ذلك فإنه أئمة الفقه الأربعة متفقون على الأخذ بمبدأ سد الذرائع في الجملة، وفي هذا يقول القرافي: وليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك كما يتوهمه كثير من المالكية، بل الذرائع ثلاثة أقسام، ثم يعدد الأقسام الثلاثة التي سلف عرضها وصورها الفقهية ثم يعقب على المسائل التي هي محل اختلاف: فنحن قلنا بسد هذه الذرائع ولم يقل بها الشافعي فليس سد الذرائع خاصا بمالك رحمه الله بل قال بها أكثر من غيره وأصل سدها مجمع عليه(2).

وفيها يقول القرطبي: سد الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلا وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا ثم يقول: اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يفضي إلى الوقوع قطعا أو لا يفضي، الأول ليس من هذا الباب بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والذي لا يلزم أي إفضاؤه إلى المحظور قطعا إما أن يفضي إليه غالبا أو ينفك عنه أو يتساوى الأمران وهو المسمى بالذرائع عندنا.

فالأول: لا بد من مراعاته، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه، فمنهم من يراعيه وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة(3).

---

(1) الموافقات 2/ 266.

(2) الفروق 2/ 32.

(3) إرشاد الفحول لشوكاني: 217 وأصول الفقه للدكتور وهبة الزحيلي 2/ 893.

ونخلص من ذلك إلى أن مبدأ سد الذرائع متفق عليه عند الأئمة: مالك وأحمد بن حنبل والشافعي وأبو حنيفة ولم ينازع فيه كمبدأ إلا ابن حزم الظاهري.

أما موضع الخلاف فيه فهو ما أدى إلى المفسدة كثيرا بوجهيه، وهذا يتجه المالكية والحنابلة إلى سد الذريعة فيه، والشافعية إلى عدم سد الذريعة فيه وبخاصة في بيوع الآجال، أما الحنفية فلهم موقف وسط بين الفريقين.

وأصل الخلاف في هذا القسم راجع كما ذكرنا من قبل إلى أن من الفقهاء من يعول على النية والقصد في الإحكام الدنيوية وبخاصة أحكام البيوع، ومنهم من يعول على الظاهر، والأولون هم المالكية والحنابلة الذين اتجهوا إلى سد الذرائع مطلقا، والآخرون هم الشافعية والحنفية إلى قدر، أما الأحكام الدينية فالجميع متفق على سد الذرائع فيها.

ومما يدل على أخذ الإمام الشافعي بمبدأ سد الذرائع قوله في باب إحياء الموات من كتاب الأم عند الحديث عن النهي عن منع الماء ليمنع به الكلأ إن ما كان ذريعة إلى منع ما أحل الله لم يحل وكذا ما كان ذريعة إلى إحلال ما حرم الله[1].

(1) الأم 3/ 72 طبعة الشعب.

من القواعد الفقهية التي تشهد لسد الذرائع عند الشافعية قواعدهم:

1 – ما حرم أخذه حرم إعطاؤه.

2 – ما حرم الله استعماله حرم اتخاذه.

3 – من استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه[1].

ومما يدل على أخذ الحنفية بمبدأ سد الذرائع ما جاء في (بدائع الصنائع) بشأن خروج المرأة إلى صلاة العيد ونحوها إذا كان يخشى منها الفتنة.

وأما النسوة فهل يرخص لهن أن يخرجن في العيدين؟ أجمعوا على أنه لا يرخص للثيب منهن الخروج في الجمعة والعيدين وشيء من الصلاة لأن خروجهن سبب الفتنة بلا شك والفتنة حرام وما أدى إلى الحرام فهو حرام[2].

وما جاء في الهداية بشأن تعليل منع المرأة الحادة من استعمال الطيب.

والمعنى فيه وجهان: أحدهما ما ذكرناه من إظهار التأسف، والثاني أن هذه الأشياء دواعي الرغبة فيها وهي ممنوعة من النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة[3].

فالمذاهب كلها على هذا آخذة بمبدأ سد الذرائع كما قرره القرافي، والاختلاف فقط اختلاف في تحقيق المناط كما يقول الشاطبي، فالإمام الشافعي في مسائل بيوع العينة مثلا لا يجيز التذرع إلى الربا بحال إلا أنه لا يتهم من لم يظهر منه قصد إلى الممنوع[4].

وقد يكون الاختلاف في بعض الحالات اختلافا في التقدير والموازنة بين المصلحة والمفسدة، فمن غلبت عنده المفسدة يسد الذريعة إليها، ومن تغلب عنده المصلحة لا يسد الذريعة، مع اتفاق الجميع على منع الذرائع إلى الفساد والضرر؛ لأن هذا مبدأ أساسي تشهد له الشريعة كلياتها وجزئياتها.

---

(1) راجع: سد الذرائع في الشريعة الإسلامية للأستاذ محمد هشام البرهاني 699/ 700

(2) بدائع الصنائع 2/ 275 طبعة دار الكتاب العربي ببيروت.

(3) الهداية 2/ 32.

(4) الموافقات 4/ 200.

وفي هذا المعنى يقول الشاطبي وهو يتناول الحيل: وكذلك القول في الحيل عند من قال بها مطلقا فإنما قال بهاء بناء على أن للشارع قصدا في استجلاب المصالح ودرء المفاسد، بل الشريعة لهذا وضعت، فإذا صحح مثلا نكاح المحلل فإنما صححه على فرض أنه غلب على ظنه من قصد الشارع الإذن في استجلاب مصلحة الزوجين فيه، وكذلك سائر المسائل بدليل صحته في النطق بكلمة الكفر خوف القتل أو التعذيب، وفي سائر المصالح العامة والخاصة، إذ لا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة، فإنما يبطل فيها ما كان مضادا لقصد الشارع خاصة، وهو الذي يتفق عليه جميع أهل الإسلام، ويقع الاختلاف في المسائل التي تتعارض فيها الأدلة[1].

أما ابن حزم الذي أنكر سد الذرائع جملة وتفصيلا فإن إنكاره لها يرجع إلى مبدئه الظاهري الذي يعول فيه كثيرا على ظواهر النصوص ويرفض الغوص وراء المعاني، يتضح ذلك من قوله بشأن الذرائع: ذهب قوم إلى تحريم أشياء عن طريق الاحتياط وخوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت، واحتجوا لذلك بما روي عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنَّ الحلالَ بيِّنٌ وإنَّ الحرامَ بيِّنٌ وبينهمَا مشتبهاتٌ لَا يعلمهنَّ كثيرٌ منَ النَّاسِ فمنِ اتَّقَى الشبهاتِ استبرأَ لدينهِ وعرضهِ ومنْ وقعَ فِي الشبهاتِ وقعَ فِي الحرامِ كالراعِي يرعَى حولَ الحمَى يوشكُ أنْ يقعَ فيهِ وإنَّ لكلِّ ملكٍ حمَى وإنَّ حمَى اللهِ محارمهُ[2].

وبعد أن يورد روايات متعددة للحديث يلحق ذلك بقوله: فهذا حض منه عليه الصلاة والسلام على الورع، ونص جلي على أن ما حول الحمى ليس من الحمى، وأن تلك المشتبهات ليس بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فعل من الحرام فهي على حكم الحلال بقوله تعالى: {وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ}[الأنعام: 119] فما لم يفصل فهو حلال بقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا}[البقرة: 29].

---

(1) الموافقات 2/ 247.

(2) أخرجه البخاري (52)، ومسلم (1599).

وبقوله ﷺ: "أعظمُ النَّاسِ جُرمًا فِي الإسلامِ منْ سألَ عنْ شيءٍ لمْ يحرمْ فحُرِّمَ منْ أجلِ مسألتهِ"(1).

فمنطق ابن حزم في عدم القول بسد الذرائع أن التحريم لا يكون إلا بنص مفصل، وما وراء ذلك يظل على مبدأ الاستصحاب والعفو وأن الأصل في الأشياء الإباحة.

ولاستخدامه لمبدأ الاستصحاب بكثرة في فقهه يرى عدم جواز الحكم بالظن لأنه ليس في حاجة إليه ما دام أن باب العفو والبراءة رحب واسع ومع ذلك فإن ابن حزم يقول بسد الذريعة إذا كان الفعل متيقنا أداؤه إلى الحرام كالتوضؤ بماءين متيقن نجاسة أحدهما من غير تعيين فإن المصلي بذلك الوضوء يكون مصليا وهو حامل لنجاسة فهذا لا يجوز، وكذلك القول في ثوبين أحدهما نجس بيقين لا يعرف بعينه(2).

ويبقى بعد ذلك أمر أخير لا بد من الإشارة إليه في حجج ابن حزم التي أوردها في عدم الأخذ بسد الذرائع وهو احتجاجه على الجمهور ببعض الفروع التي لم يقل الجمهور بسد الذريعة فيها حيث يقول بعد وصفه لمذهب الجمهور بالتخاذل والتناقض: وإذا حرم شيء حلال خوف تذرع إلى حرام فليخص الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، ولتقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر(3).

فهذه الصور كما سلف توضيحيه لا يسد الجمهور الذريعة فيها اعتمادا على أن المفسدة فيها متوهمة أو نادرة وأن المصلحة فيها غالبة.

كما إني أرى أن الإمام بن حزم رحمه الله تعالى لم ينفي الاعتماد على سد الذرائع مطلقا، بل أراد التضييق فيها.

(1) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 6/ 746.
(2) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 6/ 746.
(3) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 6/ 449.

أدلة حجيَّة سد الذرائع من الكتاب والسنة وفتاوي الصحابة:

يجد أصل سد الذرائع سنده في أدلة كثيرة من القرآن والسنة وعمل الصحابة.

أدلة من الكتاب:

1 – قوله تعالى: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ}[الأنعام: 108].

ووجه الدلالة في الآية: على المقصود أن الله حرم سب آلهة المشركين لئلا يؤدي فعلهم ذلك إلى سب الله تعالى، ومصلحة ترك سبه أرجح من مصلحة سبنا لآلهتهم، وفي هذا تنبيه على المنع من الجائز لئلا يكون سببا في فعل ما لا يجوز.

2 – قوله تعالى: {وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ}[النور: 31].

ووجه الدلالة في الآية: على المراد أنه سبحانه منعهن من ضرب الأرجل وإن كان هذا الفعل جائزا في نفسه لئلا يكون سببا في سماع الرجال صدى حركة الحلي فيثير ذلك فيهم دواعي الشهوة، فالفعل في ذاته مباح لكن ما أدى إليه ممنوع، ولذلك منع.

3 – قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا}[البقرة: 104].

ووجه الدلالة في الآية: على سد الذرائع أن الله نهاهم عن قول هذه الكلمة مع أن قصدهم حسن في ذلك، لئلا يكون قولهم ذريعة إلى التشبه باليهود فإن اليهود كانوا يأتون النبي صلى الله عليه وسلم فيقولون يا أبا القاسم راعنا يوهمون أنهم يريدون الدعاء من المراعاة وهم يقصدون فاعلا من الرعونة[1].

---

(1) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي 1/ 32.

أدلة من السنة:

1 – ما روي أن النبي ﷺ قال: "من الكبائرِ شتمُ الرَّجلِ والدَيْه، قالوا: يا رسولَ اللهِ! وهل يشتُمُ الرَّجلُ والدَيْه؟ قال: نعم، يسُبُّ أبا الرَّجلِ؛ فيسُبُّ أباه؛ ويسُبُّ أمَّه؛ فيسُبُّ أمُّه"[1].

2 – نهيه ﷺ عن قتل المنافقين، وذلك لما قال عبدُ اللهِ بنُ أُبَيّ: قدْ فَعَلُوهَا، وَاللَّهِ لَئِنْ رَجَعْنَا إلى المَدِينَةِ لَيُخرِجَنَّ الأعَزُّ منها الأذَلَّ، قالَ عُمَرُ: دَعْنِي أَضْرِبُ عُنُقَ هذا المُنَافِقِ، فَقالَ: "دَعْهُ، لا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ"[2].

فكف ﷺ عن قتل المنافقين مع أن قتلهم مصلحة في ذاته، لئلا يكون ذلك ذريعة لنفور الناس عنه.

3 – وقوله ﷺ: "دعْ ما يُريبُك إلى ما لا يُريبُك"[3].

4 – وقوله ﷺ: "الحلالُ بَيِّنٌ، والحرامُ بَيِّنٌ، وبينهما أمورٌ مُشتَبِهاتٌ، لا يعلمُها كثيرٌ من النَّاسِ، فمن اتَّقى الشُّبُهاتِ فقد استبرأَ لِعرضِه ودِينِه، ومن وقع في الشُّبُهاتِ وقع في الحرامِ، كراعٍ يرعى حول الحِمى، يوشِكُ أن يُواقِعَه، ألا وإنَّ لكل ملِكٍ حِمًى، ألا وإنَّ حِمَى اللهِ تعالى في أرضِه محارِمُه"[4].

---

(1) أخرجه البخاري (5973)، ومسلم (90) واللفظ له.

(2) أخرجه البخاري (4905)، ومسلم (2584).

(3) أخرجه الترمذي (2518)، وأحمد (1723) مطولاً، والنسائي (5711).

رواه البخاري (5)

(4) أخرجه البخاري (52)، ومسلم (1599)باختلاف يسير.

وهذا الحديثُ الجليلُ هو أحدُ الأحاديثِ الَّتي عليها مَدارُ الإسلامِ؛ فهو حَديثٌ عظيمٌ، وأصلٌ مِن أُصولِ الشَّريعةِ، وهو مِن جَوامعِ كَلِمِه ﷺ، حثَّ فيه النبيُّ ﷺ على الورَعِ، وترْكِ المُتشابهاتِ في الدِّينِ سدًّا للذريعةِ، وبيَّنَ أنَّ الحَلالَ ظاهرٌ واضحٌ، وهو كلُّ شَيءٍ لا يُوجدُ دَليلٌ على تَحريمِه؛ مِن كتابٍ أو سُنَّةٍ، أو إجماعٍ أو قياسٍ؛ وذلك لأنَّ الأصلَ في الأشياءِ الإباحةُ، وكذلك الحرامُ ظاهرٌ واضحٌ، وهو ما دلَّ دَليلٌ على تَحريمِه، سواءٌ كان هذا الدَّليلُ مِن الكِتابِ، أو مِن السُّنَّةِ، أو مِن الإجماعِ. وبيَّنَ أنَّ بيْن الحلالِ والحرامِ قِسمًا ثالثًا، وهو المُشتبِهاتُ، وهي الأمورُ الَّتي تكونُ غيرَ واضحةِ الحُكمِ مِن حيثُ الحِلُّ والحُرمةُ، فلا يَعلَمُ الكثيرُ هل هي حَلالٌ أو حَرامٌ، ويَدخُلُ في ذلك جَميعُ الأُمورِ المشكوكِ فيها؛ مِثل: المالِ المَشبوهِ أو المَخلوطِ بالرِّبا، أو غيرِه مِن الأموالِ المُحرَّمةِ، أمَّا إنْ تأكَّدَ أنَّ هذا مِن عَينِ المالِ الرِّبويِّ، فإنَّه حَرامٌ صِرفٌ دونَ شكٍّ، ولا يُعَدُّ مِن المُشتبِهاتِ.

ثمَّ أوضَحَ ﷺ أنَّ مَن اجتنَبَ المُشتبِهاتِ فقدْ طلَبَ البَراءةَ لنفْسِه، فيَسلَمُ له دِينُه مِن النَّقصِ، وعِرضُه مِن القدْحِ والذَّمِّ والسُّمعةِ السَّيِّئةِ، أمَّا مَن وقَع في الشُّبهاتِ واجترَأَ عليها، فقد عرَّض نفْسَه للخطَرِ، وأوشَكَ على الوُقوعِ في الحرامِ، كراعٍ يَرعَى حولَ الحِمَى، وهو: المكانُ الَّذي جعَله المِلكُ لرَعْيِ مَواشِيه، والحمَى فِي أصلهِ هوَ: المحيط بالملكيَّة، فهو ليس تابعا للمالك على الحقيقة، لكن لا يجوزُ لأحد العبث فيه، فالرَّاعي حولَ الأرضِ الَّتي من حمى الملِك، قد تَدخُلُ ماشيتُه في الحِمى، فيَستحِقُّ عُقوبةَ السُّلطانِ، وهنا قد توعَّد العقوبة لمن دخل الحمى وهو المحيط بالملك، لا الملك نفسه، كذلك من يدخل في حمى المحارم، فهو لم يدخل في الحرام ولكنَّه في حمى الحرام أي المحيط به، فنها النبي ﷺ عنه سدًّا للذريعة، من ذلك قوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا}[الإسراء: 32].

قال السعدي: والنهي عن قربانه أبلغ من النهي عن مجرد فعله لأن ذلك يشمل النهي عن جميع مقدماته ودواعيه فإن: من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه[1].

وقال الطنطاوي: وتعليق النهى بقربانها، للمبالغة في الزجر عنها، لأن قربانها قد يؤدى إلى الوقوعِ فيها، فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه.

وهذا لون حكيم من ألوان إصلاح النفوس، لأنه إذا حصل النهى عن القرب من الشئ، فلأن ينهى عن فعله من باب أولى[2].

وعلى هذا فكل شيء أصله حلال يفضي إلى الحرام قطعا أو ظنا فهو حرام سدا للذائع.

(1) تفسير السعدي.

(2) الوسيط للطنطاوي.

عمل صحابة بسد الذرائع:

1 – أن الشيخين أبا بكر وعمر كانا لا يضحيان كراهية أن يظن من رآهما وجوبها[1].

2 – أن سيدنا عثمان رضي الله عنه أتم الصلاة بالناس في الحج ثم خطب وقال: "إن القصر سنة رسول الله ﷺ وصاحبيه ولكن حدث طغام فخفت أن يستنوا"[2].

3 – أن سيدنا عمر نهى عن نكاح نساء أهل الذمة سدا لذريعة مواقعة المومسات منهن وما يجلبه ذلك من ضياع الولد بإفساد خلقه، أثر أن حذيفة بن اليمان تزوج بيهودية فكتب إليه سيدنا عمر أن خل سبيلها، فكتب إليه حذيفة أحرام هي؟ فكتب إليه عمر لا ولكني أخشى مواقعة المومسات منهن[3].

4 – ما قضي به عمر رضي الله عنه في الرجل الذي تزوج بالمرأة في عدتها بتطليقها منه وتحريمها عليه تحريما مؤبدا زجرا لغيره وسدا لذريعة الفساد، وروى الإمام مالك في الموطأ عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وسليمان بن يسار: أن طليحة كانت تحت رشيد الثقفي فطلقها ونكحها غيره في عدتها فضربها عمر بن الخطاب وضرب زوجها بمخفقته وفرق بينهما ثم قال: "أيما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من زوجها الأول ثم كان الآخر خاطبا من الخطاب، وإن كان دخل بها فرق بينهما ثم اعتدت بقية عدتها من الأول ثم اعتدت من الآخر ثم لا يجتمعان ابدا[4].

5 – ضرب عمر رضي الله عنه لصبيغ العراقي حين كان يطوف حاملا القرآن ليسأله الناس عن مشكلة منعا له من ذلك وسدا لذريعة الاشتغال بما لا ينبني عليه عمله[5].

---

(1) الموافقات 3/ 300.

(2) كنز العمال 4/ 239 وتعليل الأحكام للشيخ محمد مصطفى شلبي 45.

(3) أحكام القرآن للجصاص 2/ 397.

(4) الموطأ بشرح السيوطي 2/ 9.

(5) الاعتصام للشاطبي 3/ 54.

اجتهادات التابعين في سد الذرائع:

وفوق هذه الأدلة التي تشهد لسد الذرائع من القرآن والسنة وعمل الصحابة وفتاواهم فإن هناك اجتهادات كثيرة للتابعين عملوا فيها بسد الذرائع وبخاصة فقهاء المدينة.

1 - ككراهيتهم لصيام ستة أيام من شوال بعد رمضان مباشرة وذلك خوفا من أن يلحق عوام الناس ذلك برمضان ويعتقدون فريضته[1].

2 - وإجازتهم للسلف في الحيوان إذا كان معلوم الصفة ليرد المستلف مثله، واستثنائهم الجواري سدا لذريعة استمتاع المقترض بهن ووصوله إلى ما لا يحل له[2].

3 - ونهيهم عن بعض البيع والسلف خشية الربا[3].

4 - والإقالة[4] بغير رأس المال سدا لذريعة بيع الطعام قبل قبضه[5].

والأدلة على كل حال في الباب كثيرة وتصحبها أيضا في ذلك الأدلة التي يوردها العلماء للعمل بمبدأ المصالح المرسلة لأن سد الذرائع ما هو إلا وجه من وجوه الاجتهاد المصلحي؛ لأنه موازنة بين الضر والمصلحة، لدفع الضرر عند غلبته واستفحاله وتقديم المصلحة عند تأكد رجحانها.

ويلحق بكل ما سبق في الاستدلال لسد الذرائع مبدأ أن التعاون على الإثم والعدوان لا يجوز مطلقا وهو مبدأ مقرر بقوله تعالى {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ}[6][المائدة: 2].

---

(1) الموطأ بشرح السيوطي 1/ 228.

(2) الموطأ بشرح السيوطي 2/ 85.

(4) الموطأ بشرح السيوطي 2/ 80.

(4) الإقالة: رفع العقد الذي وقع بين المتعاقدين وفسخه برضاهما. وتحصل بسبب ندم أحد العاقدين على العقد، أو يتبيَّن للمشتري أنه ليس محتاجاً للسلعة، أو لم يستطع دفع ثمنها، فيرجع كلٌّ من البائع والمشتري بما كان له من غير زيادة ولا نقص.

والإقالة مشروعة، وحثَّ عليها رسول الله ﷺ بقوله: من أقال مسلماً بيعته أقال الله عثرته يوم القيامة. أخرجه أبو داود (3460)، وابن ماجه (2199)، وابن حبان كما في ((موارد الظمآن)) للهيثمي (1104) واللفظ له.

(5) الموطأ بشرح السيوطي 2/ 65.

(6) الموافقات 2/ 265.

أثر الاختلاف في سد الذرائع في اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية:

كان للاختلاف في تحقيق المناط أو في الموازنة بين المصلحة والمفسدة في بعض صور الذرائع بالصورة التي سلف إجمالها عند الحديث عن موقف المذاهب الفقهية من سد الذرائع أثر في الاختلاف في الفروع الفقهية المأثورة عن تلك المذاهب.

ودونكم بعض النماذج لتلك المسائل[1]:

1 - بيع السلاح لمن يستعمله في حرام:

يرى فقهاء الحنابلة حرمة بيع السلاح لمن يستعمله في معصية كقتال المسلمين ونحوه، إذا كان البائع قد وقف على غرض المشتري ولو كان ذلك بطريق القرائن، والبيع عندهم في هذه الحال يكون باطلا من أصله.

قال البهوتي عطفا على كلام سبق في شأن البيوع التي لا تصح: ولا بيع سلاح ونحوه في فتنة أو لأهل حرب أو لقطاع طريق إذا علم البائع ذلك من مشتريه ولو بقرائن[2].

والمالكية يرون رأي الحنابلة في حرمة البيع، جاء في كتاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب، عطفا على كلام سبق: كما يحرم بيعه السلاح لمن يعلم أنه يريد قطع الطريق على المسلمين وإثارة الفتنة بينهم[3].

ورغم اتفاق الحنابلة والمالكية في حرمة البيع إلا أن الحنابلة كما أشرنا يرون بطلانه، أما المالكية فيقولون بانعقاده مع إجبار المشتري على إخراج المبيع من ملكه ببيع أو نحوه.

يقول خليل في مختصره: وأجبر على إخراجه بعتق أو هبة[4].

أما الحنفية فيقولون بصحة البيع ونفاذه، إلا إذا أفصح البائع عن الغرض غير المشروع صراحة في صلب العقد أو عرف أن المشتري من أهل الفتنة.

جاء في الهداية: ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة (معناه ممن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبب إلى المعصية وقد بيناه في السير وإن كان لا يعرف أنه من أهل الفتنة لا بأس بذلك

---

(1) مجلة مجمع الفقه الإسلامي 9/392 بتصرف.

(2) كشاف القناع للبهوتي 3: 181، 182 طبعة عالم الكتب، وانظر المغني لابن قدامة 4/ 245.

(3) مواهب الجليل للحطاب 4/ 254.

(4) مواهب الجليل للحطاب 4/ 254.

لأنه يحتمل ألا يستعمله في الفتنة فلا يكره بالشك)[1].

والشافعية أيضا على صحة البيع في مثل هذه الحالة، جاء في الأم للإمام الشافعي: أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحا في الظاهر لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر وأكره النية إذا كانت النية أو أظهرت كانت تفسد البيع، وكما أكره لهما للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا يحرم على بائعه أن يبيعه ممن يراه أن يقتل به ظلما لأنه قد لا يقتل به ولا أفسد عليه هذا البيع[2].

وقد تبين لنا من الاختلاف بين الفقهاء في هذه المسألة أن اختلافهم أساسه قاعدة الذرائع، فالحنابلة والمالكية الذين يتشددون في الأخذ بهذا المبدأ يبطلون مثل هذا البيع بطلانا مطلقا، والآخرون وإن لم يقولوا ببطلانه لكنهم يبطلون أثره وهو تملك المشتري للمبيع، ويلزمونه بإخراجه من ملكه خوف الضرر والفساد الذي يؤدي إليه ذلك الصنيع، وقد جاء في الحطاب ما يدل على تعويلهم على سد الذرائع في هذه المسألة حيث قال تعقيبا على جملة مسائل سبقت قال الأبي والمذهب في هذا سد الذرائع[3].

أما الحنفية والشافعية فواضح من أقوالهم أنهم لا يسدون الذريعة هنا، ما دام أن الغرض غير المشروع لم يفصح عنه صراحة، ويكتفون الأخذ بظاهر التصرف ولا يرون مبررا لإبطاله بتهمة ولا بعادة بني المتبايعين كما يعبر الإمام الشافعي في نصه السابق؛ وإن كانت النية في ذلك مكروهة وغير مستحبة لكن الحكم يصح قضاء وينفذ.

وقول الشافعيَّة مخالف لقاعدة سد الذرائع، فالصَّحيح، أنَّ من علم بحكم العادة او الظنِّ الغالب أنَّ مشتري العنب سيصنع منه خمر، فإنَّه لا يجوز بيعه، أمَّا بحكم العادة فإنَّه كلما اشترى عنبا صنع منه خمرا وهي عادته، وأمَّا بالظن الغالب، حيث يأتي الإخبار عنه أنَّه سيصنع به خمرا، مع تمام شروط العدالة في المُخبر.

والعقد باطل من أوَّله لأنَّه أصبح يبيع في ذريعة المحرَّم، وهو والمحرَّم سواء، وحديث الحلال بين والحرام بين السابق، يشهد لهذا.

(1) الهداية 4/ 94 طبعة الحلبي.

(2) الأم 3/ 65 طبعة الشعب.

(3) شرح مواهب الجليل للحطاب 4/ 254.

2 – بيع عصير العنب لمن يتخذه خمرا:

يرى الحنابلة بطلان بيع عصير العنب لمن يتخذه خمرا ويكتفون في ذلك بقيام القرائن التي تدل على إرادة صنع الخمر منه يقول ابن قدامة في المغني: "وبيع العصير ممن يتخذه خمرا باطل" ثم يقول: "إذا ثبت هذا فإنما يحرم البيع ويبطل إذا علم البائع قصد المشتري إما بقوله أو بقرائن مختصة به تدل على ذلك".

ثم يستدل لذلك بعد بيانه لرأي الشافعية في المسألة: "ولنا أنه عقد على عين معصية الله فلم يصح كإجارته الأمة للزنا والغناء" ثم يقول: "ولأن التحريم ههنا لحق الله تعالى فأفسد العقد كبيع درهم بدرهمين" إلى أن يقول: "وهكذا الحكم في كل ما يقصد به الحرام كبيع السلاح لأهل الحرب أو لقطاع الطريق أو في الفتنة[1].

والمالكية على قاعدتهم في حرمة مثل هذا البيع ديانة، وقضاء يرون انعقاده مع إجبار المشتري على إخراج المبيع من ملكه.

جاء في نيل المآرب شرح دليل الطالب: ولا يصح بيع العنب أو العصير لمتخذه خمرا ...، ولا يصح بيع البيض والجوز ونحوهما للقمار...إلخ...[2].

أما الحنفية فيرون صحة هذا البيع، جاء في مختصر الطحاوي: ومن كان عنده عصير فلا بأس عليه ببيعه وليس عليه أن يقصد بذلك إلى من يأمنه أن يتخذه خمرا دون من يخاف ذلك عليه؛ لأن العصير حلال فبيعه حلال كبيع ما سواه من الأشياء الحلال مما ليس على بائعها الكشف عما يفعله المشتري فيها[3].

والشافعية أيضا على صحة هذا البيع، يقول الإمام الشافعي في الأم: وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أن يعصره خمرا ولا أفسد البيع إذا باعه إليه لأنه باعه حلالا وقد يمكن أن لا يجعله خمرا أبدا[4].

---

(1) المغني 4/ 245، 246 طبعة الحلبي.

(2) نيل المآرب شرح دليل الطالب لابن عمر الشيباني 1/ 122 طبعة صبيح. وراجع شرح الحطاب 4/ 54.

(3) مختصر الطحاوي ص 280 بتعليق أبو الوفا الأفغاني طبعة لجنة إحياء المعارف العمانية.

(4) الأم 3: 265 طبعة الشعب.

وأساس الاختلاف في هذه المسألة هو نفس الأساس الذي انبنى عليه الخلاف في المسألة السابقة حيث يتقابل منزعان، منزع من يسد الذريعة لاحتمال التهمة فيبطل التصرف، وحتى إذا أجازه يبطل أثره وهؤلاء على التوالي الحنابلة والمالكية، ومنزع من يرى أن التهمة هنا لا ترقى إلى إبطال التصرف ومن ثم يرى صحته قضاء، وهؤلاء هم الحنفية والشافعية اللذين لا يسدون الذريعة في مثل هذه المسائل ويكتفون بالحكم بالظاهر بقصد ضبط التعامل واستقراره.

وهذا يرجع بنا إلى تأكيد ما سلف ذكره عن القرافي؛ أن الخلاف بين الفقهاء في سد الذرائع ليس خلافا في الأصل وإنما هو خلاف في بعض الصور والتفاصيل والجزئيات، وهذا قد تتعدد أسبابه بحسب اختلاف مدارك الفقهاء في تقدير المصلحة والمفسدة والموازنة بينهما، أو توفر أدلة عند فريق في المسألة وهي غير مأخوذ بها عند الفريق الآخر، أو توفر أدلة عند فريق في المسألة وهي غير مأخوذ بها عند الفريق الآخر، أو اختلاف المنزع من حيث التعويل على الظاهر . في العقود خاصة . أو عدم التعويل عليه والاتجاه إلى النية أو تلمس دلائل أخرى ككثرة القصد إلى الممنوع وهكذا.

والخلاف في كل هذا سائغ ما دام أن الأصل محل اتفاق بسد الذرائع إلى الفساد والضرر متى ما قام الدليل على ذلك بوضوح وجلاء.

ونخرج من هذا الخلاف بوضع حدود لوجوب العمل بسد الذرائع، وهي ثلاثة:

حدود وجوب العمل بسد الذرائع:

1 – القطع بأنَّ هذا المباح سيقود إلى محرَّم.

2 – الظن الغالب بأنَّ هذا المباح سيقود إلى محرَّم.

3 – العادة التي تقرر أنَّ هذا المباح سيقود إلى محرَّم.

أمَّا الأوَّل: فكبائع العنب لمصنع الخمر، فهذا قطعا سيصنع به خمرا، أو بيع السلاح لمسلمين يتقاتلان عيانا.

وأمَّا الثاني: فيأتي عن طريق المخبر الواحد العدل، فإن ثبت عدالة المخبر وجب سد الذريعة، كبائع العنب الذي قال له العدل لا تبع العنب إلى فلان فإنِّي أعلم أنَّه يصنع منه خمرا، أو لا تبع السلاح لفلان فإنَّه سيقتل به فلانا.

وأمَّا الثالث: كبيع العنب في وقت محدد لقوم عادتهم صنع الخمر، كنصارى واليهود في أعيادهم، فهذا الغالب عليه أنَّه سيكون خمرا، فلا يجوز بيعه لهم.

وعلى الثاني والثالث الخلاف قائم، ويُفصل هذا الخلاف بترك الشبهات وسد الذرائع، ولا يكون درء الشبهات وسد الذريعة إلَّا بالظنِّ الغالب، فإن كان الأمر يقينا لكان بائع العنب مشاركا لصانع الخمر، كبائع قوارير الخمر، أو العامل الأجير في صنع الخمر، ولكنَّ الأمر يكفي أن يكونا ظنًّا كي تسد الذريعة المفضية إلى المحرم.

وخاتما: سد الذرائع يدور حول العلة وجودا وعدما:

ونختم هذا المبحث؛ أنَّ العمل بسد الذرائع يدور حول العلَّة المفضي إلى استعمال سد الذرائع، مثال ذلك: نهى بعض العلماء عن دخول الحمام سدًّا للذريعة، بعلَّة التعرِّي في الحمَّام، فهو على هذا حرام لغيره، فإذا زالت تلك العلَّة، زالت الكراهة أو التحريم.

مثال آخر: تحريم بيع العنب لمصنع الخمر لعلَّة أنَّه يصنع في المحرَّم، فإن صار ذلك المصنع مصنع حلوى زال العلَّة.

مثال آخر: تحريم بيع السلاح للأخوين المتقاتلان، لعلَّة أنَّ أحدهما سيقتل الآخر، فإن زالت العلَّة بزوال الخلاف بينهما، جاز بيع السلاح لهما.

وهكذا على حسب العلَّة بوجودها وعدمها.

الباب الرابع

{فتح الذرائع}

مصطلح فتح الذرائع مصطلح جاء على لسان الإمام القرافي الذي يستخدم الذريعة بمعنى الوسيلة مطلقا كما سلفت الإشارة إلى ذلك، ومن ثم تسد الذريعة التي تفضي إلى ممنوعٍ وتفتح الذريعة المؤدية إلى مصلحة وفي ذلك يقول: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح(1).

ويقول: قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة، كالتوسل إلى فداء الأسرى بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة عندنا، وكدفع المال لرجل يأكله حراما حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عند دفعه عنها إلا بذلك، وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله، ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرا، فهذه الصورة كلها للدفع وسيلة إلى المعصية بأكل المال ومع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة(2).

فالمراد بفتح الذرائع: فعل ما لا يُتَوَصَلُ إلى المأمور إلا به؛ و يُعبِّر عنه بعض العلماء بفتح الذرائع، كالقرافي؛ ويُعَبُّرُ عنه عند عامَّة الفقهاء بتعبيرات أشهر، من مثل: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم الأمر إلا به يكون مأموراً به، وما لا يتوصل إلى المطلوب إلا به، ووسيلة الواجب، ومقدمة الواجب، وهذا الغالب عند الأصوليين وفي كتب الشروح الفقهية، وقد تلقب عند الفقهاء بالاحتياط، وغيرها...

---

(1) الفروق للقرافي 2/ 3.

(2) الفروق للقرافي 2/ 3.

في ضوء نصي القرافي السابقين فإن فتح الذرائع يعني: إباحة الأمر الممنوع إذا ترتبت على إباحته مصلحة.

والشاطبي يؤكد هذا المعنى وإن لم يتناوله بنفس التسمية التي سماه بها القرافي، وإنما يتناوله من خلال الحديث عن تداخل المفاسد والمصالح في عمل من الأعمال، فيقرر أن فعل المعصية قد يجوز وذلك في حال ما إذا رجحت المصلحة المترتبة على الفعل في المفسدة التي تنطوي عليها المعصية، ويمثل له بنفس الأمثلة التي أوردها القرافي[1].

وفي كل الأحوال فإن أمثلة فتح الذرائع التي أوردها القرافي تتمثل في الآتي:

1 – جواز دفع المال للمحاربين الكفار توصلا إلى فداء الأسرى المسلمين، وفتح الذريعة هنا أن دفع المال للمحاربين في الأصل حرام لا يجوز، لما فيه من تقوية الكفار والإضرار بجماعة المسلمين، لكنه أجيز دفعا لضرر أكبر هو تخليص أسرى المسلمين من الأسر وتقوية المسلمين بهم[2].

2 – جواز دفع المال للدولة المحاربة لدفع خطرها وأذاها إذا لم يكن جماعة من المسلمين على مستوى القوة التي يستطيعون بها حماية بلادهم[3].

3 – جواز دفع المال لرجل حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه إلا بذلك[4].

ولعل هذه الصورة شبيهة بما يمارسه بعض الخارجين على القانون باحتجازهم الفتيات والصبيان والتهديد بقتلهم أو الفجور بهم إذا لم يعطوا فدية يقررونها، فإن إعطاءهم الفدية جائز إذا لم يكن للسلطان سبيل إلى التمكن منهم وتخليص المحتجزين بأمن وسلام من غير أن يمسهم سوء أو أذى.

---

(1) الموافقات 2/ 258.

(2) الفروق 2/ 33، والموافقات 2/ 258.

(3) الفروق 2/ 33.

(4) الفروق 2/ 33.

هذا هو المراد بفتح الذرائع، وعلى ما سبق فإنَّ فتح الذرائع يدخل في باب الموازنة بين المصلحة والمفسدة ورجحان المصلحة، وهو ما اتجه إليه الشاطبي أو يدخل في باب الضرورة إذ الضرورات تبيح المحظورات، ولو أجلنا النظر في كل المسائل التي أوردها العلماء في هذا الباب لوجدنا فيها ضرورات أجازت ارتكاب المحظور، فدفع المال للدولة المحاربة لتخليص الأسرى المسلمين أبيح للضرورة مع أن الأصل عدم جوازه، ودفع المال للرجل الذي يصمم على الزنى بامرأة مغالبة ولا سبيل على دفعه إلا بإعطائه المال أيضا من باب الضرورة وهكذا الشأن في كل المسائل التي وردت في هذا الباب بل وأصرح من هذا فإن الشاطبي وهو يستدل على هذا المعنى يقول: (إن جلب المنفعة أو دفع المفسدة مطلوب للشارع مقصود، ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من المحرمات الأكل، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل للحاجة الماسة للمقرض والتوسعة على العباد، والرطب باليابس في العرية للحاجة الماسة في طريق المواساة إلى أشياء كثيرة دلت الأدلة على قصد الشارع إليها[1]).

ومن شأن إدخال هذه المسائل في قاعدة الضرورات التقليل من تجويزها إلا على سبيل الاستثناء في الحالات التي تستوجب ذلك وفي أضيق الحدود؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها[2].

والقرافي نفسه نجد عنده إشارة إلى هذا المعنى فهو عند حديثه عن فتح الذرائع وإيراد أمثلتها يقول: وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال، عند مالك رحمه الله، ولكنه اشترط فيه أن يكون يسيرا[3].

---

(1) الموافقات 2/ 257.

(2) قواعد مهمة وفوائد جمة للسعدي .

(3) الفروق 2/ 33.

الفصل الأول: حكم فتح الذرائع:

الذرائع والوسائل التي لا يتم المأمور إلا بها، نوعان:

فالأول: ما كان مأموراً بها بالنَّص الشرعي؛ كالسعي إلى صلاة الجمعة، كقول الله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ}[الجمعة: 9]؛ وكالطهارة للصلاة، وقوله تعالى : {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ}[المائدة: 6]؛ وهذا النوع قد اجتمع على وجوبه دليلان: النَّصّ، وقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهذا ظاهر، لا يُحتاج إلى بيان حكمه.

والثاني: ما كان مباحاً من حيث الأصل، لم يرد فيه أمر مستقل من الشارع؛ كاشتراء الدابة للحج عليها للقادر؛ فهذا ليس بواجب قصداً، إنما وجب بقاعدة: ما لا يتم المأمور إلا به فهو مأمور به، وهذا النوع الذي نعنيه هنا، وخلاصته: أنَّ وسيلة المأمور بها مأمور بفتحها؛ فالذرائع هي الوسائل، والأصل في الوسائل أنَّ لها أحكام المقاصد.

قال العز بن عبد السلام: للمصالح والمفاسد أسباب ووسائل، وللوسائل أحكام المقاصد من الندب، والإيجاب، والتحريم، والكراهة، والإباحة[1].

وقال ابن القيم: لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعةً لها معتبرةً بها؛ فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها، ووسائل الطاعات والقُرُبات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها؛ فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، وقال: القاعدة الشرعية أنَّ وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد[2].

---

(1) ينظر: الفوائد في اختصار المقاصد للعز بن عبد السلام ص 43.

(2) إعلام الموقعين لابن القيم 535/4.

وقال السعدي: الوسائل لها أحكام المقاصد؛ فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم المسنون إلا به فهو مسنون، وطرق الحرام والمكروهات تابعة لها، ووسيلة المباح مباح، ويتفرع عليها أنَّ: توابع الأحكام ومكمِّلاتها تابعة لها، وهذا أصل عظيم يتضمن عدة قواعد[1].

ونجد التصريح بفتح الذرائع في نصوص من مثل قول القاضي أبي يعلى: "إذا أمر الله تعالى عبده بفعل من الأفعال وأوجبه عليه، وكان المأمور لا يتوصل إلى فعله إلا بفعلٍ غيره، وجب عليه كل فعل لا يتوصل إلى فعل الواجب إلا به.

وقول القرافي: اعلم أنَّ الذريعة كما يجب سدّها، يجب فتحها وتكره وتندب وتباح؛ فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أنَّ وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة؛ كالسعي للجمعة والحج.

وعلى هذا فحكم فتح الذرائع يدور على المقاصد، فالوسائل لها أحكام المقاصد.

---

(1) شرح القواعد السعدية 1/ 39.

الفصل الثاني: حجية فتح الذرائع:

مما استُدِلّ به على حجية فتح الذرائع ما يلي:

1 - قول الله عز وجل: {مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ اللّهِ وَلاَ يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لاَ يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلاَ نَصَبٌ وَلاَ مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلاَ يَطَؤُونَ مَوْطِئاً يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلاَ يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُم بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ}[التوبة: 120]، ففيه اعتبار الشارع للوسائل؛ وهذا يدل على حسن الوسائل الحسنة، وفيه تنبيه على اعتبار الوسائل، حيث اعتبر أعمال المجاهد في سبيل الله من حين يخرج من محله إلى أن يرجع إلى مقرِّه وهو في عبادة، لأنَّ هذه الأعمال ووسائل لهذه العبادة ومتممات لها.

2 - قول النبي ﷺ: "... وَمَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ"(1)؛ ووجه الدلالة منه كما في الدليل السابق.

3 - أنَّ الذرائع التي لابد منها في فعل المأمور من مقتضيات الأمر به؛ فيكون دليلها ما أفاد الأمر من الأدلة.

قال الجويني: الأمر بالشيء يتضمن اقتضاء ما يفتقر المأمور به إليه في وقوعه؛ فإذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة فالأمر بالصلاة الصحيحة يتضمن أمراً بالطهارة لا محالة، وكذلك القول في جميع الشرائط، وظهور ذلك يغني عن تكلف دليل فيه؛ فإن المطلوب من المخاطب إيقاع الفعل الصحيح، والإمكان لابد منه في قاعدة التكليف ولا تَمَكُّن من إيقاع المشروط دون الشرط(2).

---

(1) أخرجه أبو داود (3641)، والترمذي (2682)، وابن ماجه (223)، وأحمد (21715) باختلاف يسير.

(2) البرهان 257/1.

وقال الموفق ابن قدامة: لكن الأصل وجب بالإيجاب قصداً، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيف ما كان وإن اختلفت علة إيجابهما[1].

وقال سعدي: فإذا أمر الله بشيءٍ كان أمراً به وبما لا يتم إلا به، وكان أمراً بالإتيان بجميع شروطه: الشرعية، والعادية، والمعنوية والحسية؛ إنَّ الذي شرع الأحكام عليم حكيم، يعلم ما يترتب على عباده من لوازم وشروط ومُتَمِّمَات؛ فالأمر بالشيءِ أمر به وبما لا يتم إلا به، والنهي عن الشيءِ نهي عنه وعن كل ما يؤدي إليه.

وبهذا يتبين أنَّ فتح الذرائع مأمور به شرعاً، مُتَقَرِّرٌ لدى العلماء؛ فيكون طريقاً من طرق الاستدلال الصحيح؛ قال المجد ابن تيمية: فقول من قال: يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب، صحيح.

بل قد تكون ذريعة المحرم ووسيلته غير محرمة؛ فتفتح، وذلك إذا أفضت إلى مصلحة شرعية راجحة، وهذه من مستثنيات قاعدة: "للوسائل أحكام المقاصد".

قال أبو العباس ابن تيمية: النهي إذا كان لسدِّ الذريعة أُبيح للمصلحة الراجحة[2].

ومثَّل له بمنع التنفّل في أوقات النهي سدّاً لذريعة الشرك؛ لئلا يفضي ذلك إلى السجود للشمس، ومشروعية فعل ذوات الأسباب فيها؛ حيث يحتاج إلى فعلها في هذه الأوقات، وهو أمر يفوت فتفوت مصلحتها، فشرعت؛ لما فيها من المصلحة الراجحة.

---

(1) روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة 118/1.

(2) ابن القيم، زاد المعاد: 3/ 427.

وقال القرافي: قد تكون وسيلة المحرّم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة؛ كالتوسل إلى فداءِ الأسرى بدفع المال للكفار، الذي هو محرم عليهم الانتفاع به؛ بناءً على أنهم مخاطبون بفروعِ الشريعة عندنا، وكدفع مال لرجل يأكله حراماً حتى لا يزني بامرأة، إذا عُجِزَ عن دفعه عنها إلا بذلك ...؛ فهذه الصور كلها: الدفعُ وسيلة إلى المعصية بأكل المال، ومع ذلك فهو مأمور به؛ لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة[1].

وقال ابن القيم: ما حرم للذريعة يباح للمصلحة الراجحة، كما أباح من المزابنة العرايا؛ للمصلحة الراجحة، وأباح ما تدعو إليه الحاجة منها[2].

ومن تأمّل هذه النقول تبيّن له أنَّ للمسألة قيوداً وضوابط، تجعل أمر إعمالها ليس إلا لمن توافرت فيه شروط الاجتهاد، وأدرك مقاصد التشريع، وموازين المصالح، وقد مرّ الحديث عن قيود العمل بها، فلا يعزب عن البال ذلك، فالكلام في أحكام الشرع توقيع عن ربِّ العالمين، لا يقبل من عابد غير فقيه.

---

(1) الفروق 2/33.

(2) زاد المعاد 461.

الفصل الثالث: علاقة سد الذرائع بالمصالح المرسلة:

سد الذرائع يدخل في باب المصالح دخولا بينا لأن حقيقته ترجع إلى منع كل أمر يتوسل به إلى المفسدة، وهو من هذه الوجهة متمم لأصل المصلحة ومكمل له[1]، ولدخول سد الذرائع في المصالح نجد الشاطبي يتناوله من خلال حديثه عن (المقاصد) في المسألة الخامسة التي عقدها للحديث عن جلب المصلحة ودفع المفسدة[2]، كما يتناوله أيضا في المسألة العاشرة من الطرف الأول وهو الطرف الذي يتعلق بالمجتهد حيث يشترط فيه النظر في مآلات الأفعال بل يعتبر النظر في مآلات الأفعال من المقاصد الشرعية كانت الأفعال موافقة أو مخالفة وعلى المجتهد ألا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعا لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مفسدة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب بالمذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة[3].

(1) الموافقات للشاطبي 2: 1267، والوجيز في أصول الفقه للأستاذ الدكتور عبد الكريم زيدان ص 250.

(2) الموافقات 2: 255.

(3) الموافقات 4/ 127 – 128.

ثم يعقب على ذلك في فصل لاحق فيقول: وهذا الأصل ينبني عليه قواعد منها قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه[1].

والأصوليون من المتكلمين يدخل مبحث الذرائع عندهم من خلال المناسبة في باب المصلحة عند الحديث عن انخرام المناسبة بالمفسدة المساوية أوالزائدة[2].

ولعل مما يؤكد الصلة الوثيقة بين الذرائع والمصلحة أن المالكية وهم من المكثرين من الأخذ بالمصالح المرسلة في فتاواهم يكثرون أيضا من الأخذ بسد الذرائع، وما ذلك إلا لأن سد الذرائع وجه من وجوه الاجتهاد المصلحي.

ويبقى أخيرا أن نختم هذا المطلب بما ذكره المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة من أن المبالغة مطلقا في الأخذ بسد الذرائع هي الأخرى مضرة حيث يقول: إن الأخذ بالذرائع لا تصح المبالغة فيه، فإن المغرق فيه قد يمتنع عن أمر مباح أو مندوب أو واجب خشية الوقوع في ظلم، كامتناع بعض العادلين عن تولي أموال اليتامى أو أموال الأوقاف خشية التهمة من الناس أو خشية على أنفسهم أن يقعوا في ظلم، ولأنه لوحظ أن بعض الناس قد يمتنع عن أمور كثيرة خشية الوقوع في الحرام[3].

وبما أنَّ الذريعة لها اتصال واضح بالمصالح المرسلة لأنَّ المصالح المرسلة أصل استثنائي عندنا، وجب علينا إلحاق باب الذريعة بباب المصالح المرسلة.

---

(1) الموافقات 4/ 130.

(2) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي للأستاذ الدكتور حسين حامد حسان ص 195.

(3) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة: 251.

الكتاب التاسع

أصول فرعيّة تابعة للأصول الاستثنائيّة

وفيه:

الباب الأول: المصالح المرسلة

الباب الثاني: علم المقاصد الشرعية

الباب الثالث: الاستحسان

الباب الرابع: عمل أهل المدينة في ما يختص بالمدينة

الباب الخامس: الحيل والمخارج الشرعية

الكتاب التاسع

{أصول فرعيَّة تابعة للأصول الاستثنائيَّة}

الباب الأوَّل

{المصالح المرسلة}

قبل كل شيء يجب أن يعلم أنَّ المصالح المرسلة هي في الأصل باب من علم مقاصد الشريعة، بل هي صميم مقاصد الشريعة، ولا يجب على الطالب أن يستغرب فكل علوم الشريعة متداخلة ببعضها، فتجد رموزا في علم ما لا تنجلي حتى تدرس علما آخر، وهذا هو رونق العلوم الشرعية وبهاؤه، حيث أنَّ طالبه لا يشبع منه، وعليه وجب علينا المرور سريعا بعلم مقاصد الشريعة، لنعلم بذلك اتّصال المصالح المرسلة بعلم المقاصد، وكذلك علاقة علم المقاصد بسد الذرائع، كما أنَّه يجب على طالب علم الأصول أن يكون ملمًّا بعلم مقاصد الشريعة، وكنَّا قد ألقينا الضوء على بعض فصوله في طيَّات هذه الموسوعة وذلك عن قصد، وهو أن يكون القارئ قد سبقت له فكرةٌ على مهيَّة هذا العلم، فإذا ما باشرنا الكلام فيه، وجد القارئ أنَّ له من العلم الشيء اليسير الذي يخوِّل له الفهم السليم.

وأما الآن نستفتح الكلام بتعريف المصالح المرسلة، وشروط العمل بها، وحجيتها، ثم نعرج على المقاصد إن شاء الله تعالى.

الفصل الأول تعريف المصالح المرسلة:

المصلحة لغة: المنفعة، والمرسلة: أي المطلقة.

والمصلحة المرسلة في الاصطلاح: هي المصلحة التي لم ينص الشارع على حكم لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها[1].

أو تقول: ما لم يشهد الشرع لاعتباره ولا لإلغائه بدليل خاص، وتسمى بالاستصلاح وبالمناسب المرسل.

مثالها: المصلحة التي شرع لأجلها عمر رضي الله عنه اتخاذ السجون وتدوين الدواوين للجند، وهي مصلحة لم يرد فيها دليل شرعي بالتأييد والاعتبار أو بالإلغاء والإبطال.

الفصل الثاني: أنواع المصلحة وأقسامها:

تنقسم المصلحة مطلقا إلى ثلاثة أقسام:

1 – المصالح المعتبرة: وهي المصالح التي جاءت الأحكام الشرعية لتحقيقها ومراعاتها من أجل المحافظة على مقصود الشرع في جلب المصالح أو دفع المفاسد والمضار[2]، مثل المصلحة في حفظ النفس والمال والعرض التي شرع الله لحفظها القصاص وحد السرقة وحد القذف.

2 – المصالح الملغاة: وهي المصالح التي وردت الأحكام بإلغائها وعدم مراعاتها، لأنها مصالح من حيث الظاهر وتخفي وراءها أضرارا ومفاسد ومخاطر دينية واجتماعية، مثل الربا، فإن فيه مصلحة ظاهرية آنية للمقرض بالفائدة وللمستقرض

(1) علم أصول الفقه، خلاف: ص 94، وضوابط المصلحة: ص 329.

(2) المستصفى: 1 ص 286.

بالاستفادة من المال، ومثل قتل المريض اليائس من الشفاء، وذبح الأضاحي على الأصنام لإطعام الفقراء، وشرب المسكرات للنشوة، أو المخدرات للتأمل الخيالي والهرب من الواقع، ففي كل منها مصلحة ولكنها تنطوي على الشر والفساد، وتخفي في طياتها الضرر والخراب، فنص الشارع على إلغاء المصلحة فيها وعدم اعتبارها.

وهذان القسمان متفق عليهما بين جميع المسلمين، لأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، ولرعاية أحوالهم ومنافعهم، فشرعت كل ما يحقق مصلحتهم، وحرمت كل ما يضرهم ويوقع الإيذاء بهم[1].

3 – المصالح المرسلة: وهي مرادنا هاهنا، وهي المصالح التي لم ينص الشارع على اعتبارها ولا على إلغائها، وهذه المصالح هي مجال الاختلاف بين العلماء، علما أنهم متفقون على تحقيق المصالح والتعليل بها، وبناء الأحكام عليها في جميع المذاهب، ولكن الاختلاف في اعتبارها دليلا شرعيا مستقلا، وهل هي مصدر من مصادر التشريع أم لا؟

وعلى هذا وجب علينا الكلام في حجيَّة المصالح المرسلة، ثم الكلام على أنواعها وأقسامها.

---

(1) الموافقات، للشاطبي: 2 ص 3، المستصفى: 1 ص 286، المدخل إلى مذهب أحمد: ص 136، أثر الأدلة المختلف فيها: ص 32، ضوابط المصلحة: ص 330.

الفصل الثالث: حجية المصالح المرسلة:

جلب المصالح ودرء المفاسد أصل متفق عليه بين العلماء، لكنهم اختلفوا في المصلحة المرسلة، فمن رأى أنها من باب جلب المصالح ودرء المفاسد اعتبرها دليلا واحتج بها، ومن رأى أنها ليست من هذا الباب، بل رأي أن المصلحة المرسلة من باب وضع الشرع بالرأي وإثبات الأحكام بالعقل والهوى قال: إنها ليست من الأدلة الشرعية وأنه لا يجوز الاحتجاج بها ولا الالتفات إليها[1].

قال الشيخ الشنقيطي:

فالحاصل أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتعلقون بالمصالح المرسلة التي لم يدل دليل على إلغائها، ولم تعارضها مفسدة راجحة أو مساوية.

وأن جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصالح المرسلة، وإن زعموا التباعد منها[2].

واختلف الأئمة في حجية المصالح المرسلة واعتبارها دليلا شرعيا ومصدرا مستقلا على قولين:

القول الأول: المصالح المرسلة ليست دليلا مستقلا، وهو مذهب الشافعية والحنفية[3]، واحتجوا لقولهم بأن الشريعة راعت مصالح الناس بالنص والإجماع والقياس، فكل مصلحة لها شاهد من هذه الأدلة، وأن المصلحة التي لا يشهد لها دليل شرعي ليست في الحقيقة مصلحة...، كما أن بناء الأحكام على مجرد المصلحة، فيه فتح لباب التشريع أمام أصحاب الأهواء وحكام السوء والفساد بأن يشرعوا ما يحقق أغراضهم وأهواءهم بحجة المصلحة، ولذا فإن حفظ

---

(1) انظر: "مجموع الفتاوى" (11/34، 344).

(2) "المصالح المرسلة للشنقيطي" (21) . وانظر: "مذكرة الشنقيطي" (170).

(3) أنكر الحنفية الاحتجاج بالمصلحة المرسلة كدليل مستقل، ولكنهم أدخلوها في القسم الثاني من الاستحسان، وهو استثناء حكم من قاعدة للضرورة، وهي المصلحة، انظر المدخل الفقهي، للعلامة الشيخ مصطفى الزرقا: 1 ص 76، أثر الأدلة المختلف فيها: ص 54، ضوابط المصلحة: ص 370، 380.

مقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، وكل مصلحة لا ترجع لواحد مما سبق فهي باطلة[1].

القول الثاني: المصالح المرسلة دليل شرعي مستقل ومصدر من مصادر التشريع التي يرجع إليها المجتهد، وحجة تبنى عليها الأحكام دون أن تتوقف على دليل شرعي آخر، وهو مذهب المالكية والحنابلة[2].

واستدلوا على ذلك بأن مصالح العباد كثيرة جدا، وأنها تتجدد مع تجدد الحوادث وتطور الزمان، والشرع إنما جاء لتحقيق المصالح الحقيقية في الدنيا والآخرة، وذلك بجلب المصالح لهم ودفع المفاسد عنهم، فلا بد من إقراراها، وإلا تعطلت مصالح الناس، ووقفت الأحكام عن مواكبة التطور والتغيير، وهذا يخالف مقاصد الشريعة.

كما استدلوا على ذلك بأعمال الصحابة الذين شرعوا أحكاما كثيرة لتحقيق مصالح العباد المتجددة مع عدم وجود دليل شرعي عليها، مثل جمع المصحف في عهد أبي بكر رضي الله عنه وعهد عثمان، واستخلاف عمر، ووضع الخراج وتدوين الدواوين واتخاذ السجون[3]، وهي مصالح عامة، ولا دليل من الشارع على إقرارها، ولا إلغائها.

ولكن ما سبق ليس دليلا على جعل المصالح المرسلة أصلا من أصول الاستدلال، لكن بما أنَّ المصلحة هي من وجهين: جلب المصالح ودرء المفاسد، والضرر، أرى أنَّ دفع الضرر وحفظ الضرورات الخمس أصل يستدل به، وعلى كل فدفع الضرر هو مصلحة، وعليه يمكن اعتبار المصالح المرسلة دليلا من جهة دفع الضرر.

---

(1) المستصفى، الغزالي: 1 ص 310، تيسير التحرير: 4 ص 171، إرشاد الفحول: ص 242، الإحكام، الآمدي: 4 ص 140، ضوابط المصلحة: ص 367.

(2) إرشاد الفحول: ص 242، المدخل إلى مذهب أحمد: ص 138، تنقيح الفصول، القرافي: 142، أثر الأدلة المختلف فيها: ص 41 وما بعدها.

(3) تيسير التحرير: 3 ص 171.

الفصل الرابع: شروط وضوابط الأخذ بالمصالح المرسلة:

من شروط اعتبار الوصف المناسب المرسل أو ما يعرف بالمصالح المرسلة، كي يصحَّ بناء التشريع عليه:

أ) ألَّا تصادم نصا من الكتاب، أو السنة، ولا إجماعا، وإلا كانت مصلحة ملغاة؛ لأن معنى إرسالها أن الشارع لم يلغها ولم يعتبرها.

ب) ألَّا تُعارض ما فوقها من فتوى الصحابي أو اتحاد بعض علماء التابعين على حكم واحد في المسألة، أو تعارض القياس، فبين مطلق المصلحة والقياس أوجه اتفاق، وأوجه افتراق، إذِ القياس إنما هو مراعاة مصلحة في فرعٍ بناءً على مساواته في علة حكمه المنصوص عليها، ففي القياس مراعاة لمطلق المصلحة بعلة اعتبرها الشارع ... فكل قياس مراعاة للمصلحة وليس كل مراعاة للمصلحة قياسا، إذ تنفرد المصلحة بأن أحد أقسامها هو المصلحة المرسلة، هي المصالح التي يراها المجتهد مما لا شاهد يؤيده من أصل يقاس عليه ولا دليل يلغيه من الوحي، وإن كانت مستندة إلى دليل ما اعتبره الشارع، غير أنه دليل لا يتناول أعيان هذه المصلحة بخصوصها، وإنما يتناوب الجنس البعيد لها، كجنس حفظ العقل والنسب والنفس...

وإنما يقال ذلك في دليل المصلحة المرسلة؛ لأن هذا هو حالها حقيقة ولأن تجريدها من الدليل الشرعي الذي تستند عليه من قبيل التشهي النفسي والهوى.

لكن دليل المصلحة أقل من دليل القياس، إذ دليل المصلحة يتناول الجنس البعيد للمصلحة وتنطوي ضمن مقاصد الشريعة وكلياتها العامة، أما دليل القياس فإنه يتناول

عين الوصف المناسب، ويدل عليه صراحة كما في الوصف المؤثر، أو بواسطة جريان الشارع على وفقه كما في الوصف الملائم.

ومن أجل هذا الاختلاف في مرتبة كل من القياس والمصالح المرسلة وجب تقديم القياس على المصالح المرسلة، وعدم اعتبارها إذا تعارضت مع القياس.

ج) أن تكون فيما يعقل معناه من الوسائل والعادات والمعاملات ونحو ذلك ولا تكون في المواضع التي يتعين فيها التوقيف، كأسماء الله وصفاته، والبعث والجزاء، والعبادات المحضة، والمقدرات كالمواريث وأنصبة الزكاة، فإن المصلحة المرسلة لا يمكن أن يستدل بها على ثبوت عبادة أو زيادة فيها أو نقص شيء منها.

د) أن ترجع إلى حفظ أمر ضروري فتكون من باب ما لا يتم الواجب إلا به، أو ترجع إلى رفع الحرج فتكون من باب التخفيف، فمثلا: جمع القرآن فيه حفظ للشريعة بحفظ أصلها، وكتابته سد لباب الاختلاف فيه.

وكذلك تضمين الصُنَّاع لحفظ الصنعة والمال، وجواز الحبس في التهم للاحتيال لحفظ المال وهكذا...

هـ) أن تكون المصلحة حقيقية لا متوهمة، فالمصلحة المتوهمة لا ينظر إليها،

ومثالها: ما يتوهمه بعض الناس من أن التسوية بين الرجل والمرأة في الإرث فيه مصلحة، وهي ترغيب الكفار في الإسلام، ومن ذلك: ما يتوهمه البعض من أن العمل بالقوانين الوضعية المستوردة فيه مصلحة وهي التسوية بين الناس في الحقوق والواجبات.

وهؤلاء غفلوا عن أن خالق الناس أعلم بما يصلحهم وما يناسبهم، وأن ترغيب الكفار في الإسلام بترك فرض من فرائضه مفاسده أعظم مما يتوخى فيه من مصلحة، وما في القوانين الوضعية من المصالح يمكن تحصيلها من الشريعة على وجه أكمل، بل الأمر أشد من ذلك إذ نهى الشارع على أن تُقدَّم المصلحة الأدنى عن المصلحة العليا،

وسورة عبس فيها دلالة ذلكَ فيُنظر إلى شروح السورة ومقاصدها، فكيف بمن يعطل حكم الله ظنا به أنَّه مصلحة.

و) أن تكون المصلحة عامة؛ لأنها إن لم تكن عامة كانت خاصة، والأحكام في الشريعة لا توضع لفرد ولا للبعض وإنما هي للناس كافة بغير تفرقة.

ز) ألا يترتب على الأخذ بها تفويت مصلحة أخرى أهم منها، أو مساوية لها إذا لم يمكن الجمع بين المصلحتين.

ح) أن يكون حصول المصلحة بالحكم مقطوعًا به أو غالبًا على الظن(1).

ط) ألَّا تكون مع المصلحة مفسدة غالبة عليها أو مساوية لها، قال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا}[البقرة: 219].

انظر كيف أثبت سبحانه وتعالى المصلحة في الخمر والميسر في قول: {وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ} وبين سبحانه أنَّ هذه المصلحة مقترنة بمفسدة في قوله: {فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ}، ثمَّ بيَّن سبحانه أنَّ هذا الاقتران لا يعود بمصلحة وأنَّ المفسدة تغلب على المصلحة إذا اقترنت بها وذلك في قوله تعالى: {وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا} وعلى هذا فلمَّا اجتمعت المصلحة مع المفسدة وكانت المفسدة أعظم من المصلحة وجب ولو بالعقل إلغاء المصلحة، وكذلك ألغاها سبحانه وتعالى بقوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}[المائدة: 90].

وعلى هذا فإن كانت المفسدة غالبة أو مساوية للمصلحة ألغية المصلحة، وإن كانت المصلحة كلِّية أو غالبة على المفسدة، عُملَ بها.

---

(1) للمزيد يُنظر: الاعتصام (2/ 627)، بحث المصالح المرسلة لعلي جريشة (ص/44)،"أصول الفقه" للشيخ عياض السلمي (ص/209)، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، حقيقة البدعة للشيخ الغامدي

الفصل الخامس: أقسام المصالح المرسلة:

كنا قد قسمنا سابقا مطلق المصلحة إلى ثلاثة أقسام:

مصالح معتبرة.

مصالح ملغاة.

ومصالح مرسلة.

والآن نقسم المصالح المرسلة من عدة اعتبارات في تقسيم واحد:

تنقسم المصالح المرسلة باعتبار لزومها وقوَّتها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المصالح الضَّروريَّة: أو المقاصد الضرورية، أو درء المفاسد:

وهذا القسم بنفسه ينقسم إلى أقسام، واسم هذا القسم هو: المصالح الضرورية، المعروفة بالضروريات الخمس، وزادوا السَّادس، هذا لأنَّ من المصالح درس المفاسد، ومن درء المفاسد والضرر، ما هو ضروري بحكم النص، وحفض الشيء الضروري مصلحة، وهذا أيضا يعتبر دليلا أيضا لحجيَّة المصالح المرسلة من جهة دفع الضرر، ودرء المفسدة ودفع الضرر أو حفظ ما هو ضروي، يكون إما عن:

1) الدين.

2) أو النفس.

3) أو العقل.

4) أو النسب.

5) أو المال.

6) أو العرض.

فللأوَّل: وهو حفظ الدين: وهو أولى الضروريات، منه نصب الأئمة، والجهاد في سبيل الله تعالى، صيانة للدين، وهذا النوع أدلَّته كثيرة من الكتاب والسنة، لأنَّ حفظ الدين يكون من عدة أبواب، والمؤمن مأمور به وجوبا، من ذلك في باب دفع العدو قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ * وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ}[الأنفال: 15 – 16]، وهذا واجب مباشر لحفظ الدين من هجوم الكفرة على بلاد المسلمين.

وللثاني: وهو حفظ النفس: تحريم القتل ووجوب القصاص فيه صيانة للأنفس، وكذلك هذا النوع أدلَّته لا تحصى، لأن المسلم مأمور به وجوبا، من ذلك قوله تعالى: { وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ ۖ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا}[الإسراء: 33].

وللثالث: هو حفظ العقل: منه تحريم الخمر ووجوب الجلد فيها صيانة للعقول، وكذلك هذا النوع أدلَّته لا تحصى، لأن المسلم مأمور به وجوبا، من ذل قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}[المائدة: 90].

وللرابع: هو حفظ النسب: منه تحريم الزنا ووجوب الحد فيه صيانة للنسب، من ذلك قوله تعالى: {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا}[الإسراء: 32]، وقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ}[النور: 2].

وللخامس: وهو حفظ المال: كتحريم السرقة ووجوب القطع فيها صيانة للمال، من ذلك قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}[المائدة: 38]، وقوله تعالى: {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا}[الإسراء: 29]، ومعناها لا تكن بخيلا ولا تكن مسرفا، وهذا بيان على وجوب حفظ المال.

وللسادس: وهو حفظ العرض: تحريم القذف ووجوب الحد فيه صيانة للأغراض، من ذلك قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}[النور: 4].

أمَّا بالنِّسبة لهذه الضروريات السابق ذكرها أيها مقدم فقد طال فيه الكلام، والراجح فيه، أنَّ حفظ الدين والنفس مقدمان على ما بعدهما، وأمَّا بالنِّسبة للترجيح بين حفظ النفس أو حفظ الدين، فلا شك أنَّ شرف الدنيا والآخرة في التضحية بالنفس في سبيل الديل، فالدين مقدَّم على النفس، ولكن يرخّص للمسلم عند الضرورة أن يتنازل، ويحفظ نفسه على سبيل دينه ولا حرج عليه، وذلك بشرط أن يكون المضطر ملجأ، وقد سبق الكلام على أنواع الإكراه، وقد أقرَّ سبحانه هذا النوع من الإكار بقوله تعالى: {مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ}[النحل: 106]،

والمشهور في سبب نزولها ما رواه أبو عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر عن أبيه قال: "أخذ المشركون عمار بن ياسر فلم يتركوه حتى سب النبي ﷺ وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه، فلما أتى رسول الله ﷺ، قال: ما وراءك؟ قال: شر يا رسول الله، ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير قال: كيف تجد قلبك، قال: مطمئنا بالإيمان، قال: إن عادوا فعد"[(1)]، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: واتفقوا على أنه (أي عمار) نزل فيه "إلَّا منْ أكرهَ وقلبهُ مطمئنٌّ"[(2)]. قال أبو بكر الجصاص عن هذه الآية: هذا أصل في جواز إظهار كلمة الكفر في حال الإكراه[(3)]، بل إن هذا أصل العذر بالإكراه في الأصول والفروع، قال ابن العربي: لما سمح الله تعالى في الكفر به، وهو أصل الشريعة، عند الإكراه، ولم يؤاخذ به، حمل العلماء عليه فروع الشريعة فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ به[(4)].

---

(1) رواه الحاكم (2/ 357) والبيهقي (8/ 208، 209). قال الحاكم: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي. وقال ابن كثير في ((إرشاد الفقيه)) (2/ 295): إسناده صحيح وزاد بعضهم وفي هذا أنزلت: من كفر بالله من بعد إيمانه... الآية. وقال ابن حجر في ((الدراية)) (2/ 197): إسناده صحيح إن كان محمد بن عمار سمعه من أبيه. وقال الألباني في ((فقه السيرة)) (103): في ثبوت هذا السياق نظر وعلته الإرسال.

(2) الإصابة (2/ 512)، وانظر بعض الآثار المصرحة بذلك في ((تفسير الطبري)) (24/ 122)، و ((طبقات ابن سعد)) (3/ 249)، و ((الدر المنثور)) (5/ 170).

(3) أحكام القرآن (3/ 192).

(4) ((أحكام القرآن)) (3/ 1180).

ويتبيَّن لنا بعد هذا أنَّ أصل الضروريات هو حفظ الدين، وأمَّا حفظ النفس إذا التقا مع حفظ الدين ما هو إلا رخصة، والرخصة استثناء من الأصل، وعلى هذا يكون الترتب في أولويَّة الحفظ، هو: حفظ الدين أوَّلا، ثم حفظ النفس، ثمَّ حفظ العقل لأنَّ بزوال يزول حفظ العرض والمال والنسل، ثمَّ حفظ النسل، فالعرض، ثمَّ حفظ المال، لأنَّ المال يهون أمام النسل والعرض.

ثمَّ بعد ذلك يكون التَّرتيب على حسب أحوال الضرورة، فيقدم حفظ النفس على حفظ الدين أحيانا كما سبق وأشرنا، ويقدم حفظ العرض على حفظ العقل والمال على حسب الأحوال.

الثاني: المصالح الحاجيَّة: أو المقاصد الحاجيَّة، أو الحاجيات:

أي: ما يحتاجه المسلم إذ بفواته تحصل المشقة والتعب، فقصد الشارع مراعات هذه الحاجيات توسعةً على النَّاس ورفع الضيق والحرج والمشقة عنهم، ولكن لا ينجر بتركها فساد في الضروريات الست.

من أمثلة ذلكَ: تشريع الفطر للمريض، والمسافر، والحامل، والمرضع في الصيام، قال تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ}[البقرة: 184]، وقال عليه الصلاة والسلام: "...إنَّ اللَّهَ تعالى وضعَ شطرَ الصَّلاةِ أو نصفَ الصَّلاةِ والصَّومَ عنِ المسافرِ وعنِ المرضعِ أوِ الحُبلى..."[1].

ومعنى وضع، أي: لم يوجبها عليه في تلك الحالة.

مثال آخر: التيمم عند فقد الماء، قال تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ}[المائدة: 6].

مثال آخر: السماح للمريض بالصلاة قاعداً إذا شق عليه القيام، ووجدت مشقة تخرجه عن الخشوع، إذ أنَّه سيتألم بالقيام ألماً يصرفه عن الخشوع، وطبعاً إذا كان عاجز عن القيام من باب أولى، فرخَّصتِ الشريعة للمريض بالصلاة قاعداً في هذه الحالة، كما جاء في حديث عمران بن حصين لما اشتكى البواسير، فقال صلى الله عليه وسلم: "صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب"[2].

---

(1) رواه النسائي 2266، وأبو داود 2408، وصححه الألباني.

(2) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان" (361/1)

الثالث: المصالح التحسينية: أو المقاصد التحسينية: وتسمى أيضا بالتَّتْمِيمَات والتحسينيَّات:

وهي: الأخذ بما يليق بمحاسن العادات، وتجنب السفاسف وما يطعن في المروءة، وما يأنفه أصحاب العقول الراجحة.

وهذه التحسينيات تجمع قسماً كبيراً من مكارم الأخلاق، فلا يختل بفقدانها نظام الحياة، ولا نظام الدين والآخرة، ولا يدخل على المكلف الحرج والضيق العظيم، لكن إذا ما روعيت تكون هناك مستنكرات عند أصحاب العقول السليمة والفطر المستقيمة.

وهي على قسمين: أفعال، وتجنُّبات:

أمَّا الأفعال:

كالتزام سنن الفطرة؛ من إرخاء اللِّحي، وقص الشوارب، وحلق العانة، ونتف الإبط، والختان، وغيره.

وخلاصة: هي التزام المندوبات والمستحبات، في العادات والعبادات.

وأمَّا التجنُّبات:

كالابتعاد عن السفاسف والقهقهة والحديث بما بلا ينفع، وقليل البخل، لأنَّ البخل حرام.

وخلاصة: البعد عن المكروهات.

والصحيح أنَّ المقاصد التحسينيَّة ليست مرتبطة بالمندوب والمكروه فحسب، بل تدور حول أحكام التَّكليف، لكن فيها مراعات للذوق وللفطر السليمة، فمثلا:

يوجد مصلحة تحسينية واجبة: كرفع النجاسة، وستر العورة.

وعكسها محرَّم: فلا يُتصوَّر أن يسير الناس وعوراتهم مكشوفة، فهذا لا يقبله عقل سوي، وهو محرَّمٌ أيضا.

والمندوب من التحسينيات: كأخذ الزينة عند كل مسجد، فهذا مستحب، ولباس الجديد في الأعياد، وغيرها...

ومخالفة المندوبات التحسينيَّة مكروه: كعدم أخذ الزينة للمسجد، ودخوله بريح الثوم والبصل مثلا، لأنَّ التشريع ولو كان تحسينيًّا مستحبًّا، إلَّا أنه لم يُشرع عبثا، بل لحكمة علمها من علمها وجهلها من جهلها.

وبه كذلك في العادات عامَّة.

ومن أبواب المصالح المرسلة أصلين مهمين:

1 – سد الذرائع السابق ذكره في الباب السابق، فمن أنكر حجية المصالح المرسلة فقد أنكر حجية سد الذرائع.

2 – إبطال الحيل الفاسدة.

هذا لأنَّ الحيل على قسمين:

حيلة شرعية، وحيلة عادية.

والحلية الشرعيَّة على قسمين:

حيلة صحيحة، وحيلة فاسدة.

وكذلك الأمر في الحيلة العادية.

وسيأتي الكلام عليها في فصل الحيل الشرعية إن شاء الله تعالى.

فلقد جاءت هذه الشريعة بسد الذرائع وهو تحريم ما يتذرع ويتوصل بواسطته إلى الحرام، كما جاءت بإبطال الحيل التي تفتح باب الحرام، وكنا قد تكلمنا عن هذا في باب سد الذرائع.

قال ابن القيم: وإذا تدبرت الشريعة وجدتها قد أتت بسد الذرائع إلى المحرمات، وذلك عكس باب الحيل الموصلة إليها. (يريد الحيلة الفاسدة).

فالحيل وسائل وأبواب إلى المحرمات، وسد الذرائع عكس ذلك، فبين البابين أعظم التناقض.

والشارع حرم الذرائع وإن لم يقصد بها المحرم لإفضائها إليه، فكيف إذا قصد بها المحرم نفسه[1]؛ يعني: بذلك الحيل.

مثال سد الذرائع الذي هو من باب المصالح: نهي الله تعالى عن سب آلهة المشركين مع كون ذلك أمرا واجبا من مقتضيات الإيمان بألوهيته سبحانه، وذلك لكون هذا السب ذريعة إلى أن يسبوا الله سبحانه وتعالى عدوا وكفرا على وجه المقابلة.

قال تعالى: {وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ}[الأنعام: 108].

ومثال الحيل المحرمة التي يتوصل بها إلى فعل الحرام: فعل بني إسرائيل لما حُرِّم عليهم صيد الحيتان يوم السبت، إذ نصبوا البرك والحبائل للحيتان قبل يوم السبت، فلما جاءت يوم السبت على عادتها في الكثرة نشبت بتلك الحبائل، فلما انقضى السبت أخذوها، فمسخهم إلى صورة القردة[2].

قال تعالى: {وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ}[الأعراف: 163].

وعلاقة سد الذرائع وإبطال الحيل الفاسدة بالمصلحة يجليه ابن القيم بقوله:

وبالجملة فالمحرمات قسمان: مفاسد، وذرائع موصلة إليها مطلوبة الإعدام، كما أن المفاسد مطلوبة الإعدام.

والقربات نوعان: مصالح للعباد، وذرائع موصلة إليها.

---

(1) إغاثة اللهفان لابن القيم 361/1.

(2) ينظر: "إعلام الموقعين" (162/3) ، و"تفسير ابن كثير" (109/1).

ونخرج من هذا أنَّ المصالح المرسلة حجَّة من جهة الضروريَّات، والمصالح المرسلة على ثلاثة أقسام:

1 – ضرورية.

2 – حاجيَّة.

3 – وتحسينيَّة.

فاللذي يعتبر حجَّة منهم هو الضروي، وأمَّا الباقي فيجوز الاعتماد عليه في الاستدلال، لا على أنَّه أصل من أصول الاستدلال، بل على أنَّه مجرَّد دليل يُرجع إليه وقت الحاجة.

وبما أنَّنا تحدَّثنا عن المصالح عموما، وتحدثنا عن المصالح المرسلة خاصة، وتحثنا قبله عن سد الذرائع، وهم من عَيْنَا علم المقاصد الشرعية، استوجب علينا الأمر فتح باب في علم المقاصد الشرعية، نمر عليه سريعا، ونلخص فيه هذا العلم تلخيصا غير مخل إن شاء الله تعالى.

الباب الثاني

{علم مقاصد الشريعة}

الفصل الأول: مبادئ علم المقاصد:

المبدأ الأول: تعريف علم المقاصد:

مقاصد الشريعة هي اسم ولقب لعلم وفن من فنون الشريعة الإسلامية، وهذا الاسم يتركب من لفظين: لفظ مقاصد، لفظ الشريعة.

ولتعريف هذا الاسم المركب، أو هذا اللقب العلمي الشريف يجب تعريف كل من لفظيه اللذين ركب منهما، وهما: لفظ مقاصد، لفظ الشريعة.

تعريف المقاصد لغة:

المقاصد: جمع مقصد، والمقصد: مصدر ميمي مشتق من الفعل قصد؛ فيقال: قصد يقصد قصدا، وعليه فإن المقصد له معان لغوية كثيرة منها:

1 – الاعتماد، والتوجه، واستقامة، الطريق، قال تعالى: {وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ}[النحل: 9].

2 – التوسط، وعدم الإفراط والتفريط، قال تعالى: {وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ}[لقمان: 19].

وقال ﷺ: " لَنْ يُنَجِّيَ أحَدًا مِنكُم عَمَلُهُ، قالوا: ولا أنْتَ يا رَسولَ اللَّهِ؟ قالَ: ولا أنا، إلَّا أنْ يَتَغَمَّدَنِي اللَّهُ برَحْمَةٍ، سَدِّدُوا وقارِبُوا، واغْدُوا ورُوحُوا، وشَيءٌ مِنَ الدُّلْجَةِ، والقَصْدَ القَصْدَ تَبْلُغُوا"[1].

---

(1) أخرجه البخاري (6463)، ومسلم (2816).

يرشد النبي ﷺ في هذا الحديث الناس للعمل الصالح الذي يساعد العبد على مرضاة الله تعالى، إلى أن قال: "والقَصْدَ القَصْدَ تَبْلُغُوا"، أي: اقْتَصِدوا في الأمورِ، والزَموا الطَّريقَ الوَسَطَ المعتَدِلَ، وتجنَّبوا طَرَفَيِ الإفراطِ والتَّفريطِ، فالقَصْدُ هنا هو التوسُّطُ، والمعنى: لا تَستوعِبوا الأوقاتَ كلَّها بالعَمَلِ، بل اغْتَنِموا أوقاتَ نَشاطِكم، وارْحَموا أنفُسَكم فيما بيْنهما؛ لئلَّا يَنقطِعَ بكم؛ فإنَّ التَّوسُّطَ في الأمورِ كلِّها يُبلِّغُكم غايتَكم وهَدفَكم الذي تَنشُدونَه.

تعريف الشريعة لغة:

الشريعة تطلق في اللغة على مورد الماء ومنبعه ومصدره، كما تطلق على الدين والملة والطريقة والمنهاج والسنة، والشريعة والشرع والشرعة بمعنى واحد.

وقد سبق تبيان هذا في الجزء الأوَّل والكلام على الفرق بين الشريعة والدين فانظر فيه.

التعريف الاصطلاحي لمقاصد الشريعة:

لم يوجد عند العلماء الأوائل تعريف واضح أو محدد أو دقيق لمقاصد الشريعة، وإنَّما وجدت أقسام هذا العلم يضعونها على أساس أنَّها تعريف لعلم مقاصد الشريعة.

فقد ذكروا الكليات المقاصدية الخمس، حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، أو النسب والمال، وذكروا المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، وذكروا بعض الحكم والأسرار والعلل المتصلة بأحكامها وأدلتها.

وأما من المعاصرين فقد عرفه ثلة من أهل العلم:

1 – عرفها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بأنها: المباني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامة والمعاني

التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها ... ويدخل في هذا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام؛ ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها[1].

2 – عرفها الفاسي بقوله: المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكمها[2].

3 – عرفها الريسوني بقوله: إن مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد[3].

4 – عرفها الدكتور محمد بن سعد بن أحمد بن سعود اليوبي: المقاصد هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموما وخصوصا من أجل تحقيق مصالح العباد[4].

وأجْمَعُ التعريفات بقولي: إنَّ علمَ المقاصد هو: علم يُعرف به حِكَمِ أحكام الشريعة، لتتحقق بذلك المصالح.

وأمَّا مقاصد الشريعة في نفسها: هي المصالح التي جعلت الشريعة لتحقيقها.

كمصلحة الصوم والتي هي بلوغ التقوى، ومصلحة الجهاد التي هي در العدوان والذب عن الأمة، ومصلحة الزواج والتي هي غض البصر وتحصين الفرج وإنجاء الذرية وإعمار الكون.

وهذه المصالح كثيرة ومتنوعة، وهي تجمع في مصلحة كبرى وغاية كلية: هي تحقيق عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، وإصلاح المخلوقين وإسعادهم في الدنيا والآخرة، قال تعالى:{وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ}[النحل: 36].

(1) مقاصد الشريعة لابن عاشور ص51.

(2) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص3.

(3) نظرية المقاصد عند الشاطبي: د. أحمد الرسيوني ص7.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص37.

ويرادف المقصد:

الحكمة، والمصلحة، والعلَّة، والغاية، والغرض، والهدف، والمنفعة، المراد، وغير ذلك ...

المبدأ الثاني: موضوع علم المقاصد:

موضوعه هو: المصالح من حيث جلبها، ومراتبها ومكملاتها، والمفاسد من حيث درئها.

المبدأ الثالث: فوائد تعلم علم المقاصد:

قبل كل شيء فإنَّ علم المقاصد من عيون علم الأصول، فلا أصولي بلا علم المقاصد، وقد تبين لنا أنَّ موضوع علم المقاصد هو جلب المصالح ودرء المفاسد، وكما تلاحظ في هذه الموسوعة كان جل كلامنا على هذا النهج.

ومن فوائده أيضا: تحقيق العبودية.

كذلك من فوائده: حماية الدين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: والتنبيه على مقاصد الشريعة وما فيها من إخلاص الدين لله، وعبادته وحده لا شريك له، حماية الدين، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "والتنبيه على مقاصد الشريعة وما فيها من إخلاص الدين لله، وعبادته وحده لا شريك له، وما سدَّته من الذريعة إلى الشرك دِقِّه وجلِّه، فإنَّ هذا هو أصلُ الدينِ وحقيقة دين المرسلين، وتوحيد رب العالمين[1].

---

(1) مجموع الفتاوى لابن تيمية (201/15).

فمقاصد الشريعة هي الآصرة[1] الكبرى التي تربط بين الأحكام والحكم، وتبين خصائص ومحاسن الشريعة وتحقيق العبودية، وهي مهمة للمسلم من حيث العموم والخصوص، من حيث زيادة الإيمان بالله تعالى ورسوخ العقيدة في القلب، وحاثة على الالتزام بهذه الشريعة السمحة لما يرى من تحقق المصالح ودرء المفاسد فيترك ما سواها من الشرائع.

وتحقق العبودية لله تعالى، فكما أن الخلق عباد لله كوناً فلا بد أن يكونوا عباداً له سبحانه شرعاً وديناً.

وتؤدي للمحافظة على المسلم من العزو الفكري وما يحصل من تحسين للمبادئ الهدامة وإخفاء محاسن الشريعة من قبل أعداء الدين وما بذلوه من جهود لتشويه معالمه.

ومن أهمية المقاصد الإقبال على تطبيق الشريعة حينما يعرف المصالح المترتبة على الطاعات فيطمئن إليها ويقبل عليها، وبالمقابل عندما يعرف مفاسد المعاصي سيتعد عنها.

فتؤدي إلى حماية الشريعة من الانحراف في الاستدلال والاستنباط، وصيانتها من العبث والتغيير.

وتؤدي بالعالم أو المجتهد إلى تكوين ملكة يستطيع من خلالها إدراك مقاصد الشريعة واستباطها من النصوص الشرعية.

(1) الآصرة: رابطة كالقرابة أو المصاهرة أو غيرهما

والآصِرَةُ: ما عطفك على غيرك من رحم، أَو قرابة، أَو مصاهرة، أَو معروف.

والآصِرة: (القانون) صلة قانونيَّة بين أطراف متقاربة لدعم دعوى قانونيَّة عوضًا عن الطَّرف الآخر أو ضدّه.

وكلها تدور حول الرابط.

وقد أجملها ابن عاشور رحمه الله تعالى في خمسة جوانب وهي:

1 – فهم النصوص وتفسيرها ومعرفة دلالتها.

2 – الترجيح بين الأدلة المتعارضة والتوفيق بينها.

3 – معرفة أحكام الوقائع التي لم يُنص عليها بالخصوص.

4 – تنزيل الأحكام الشرعية على الظروف المكانية والزمانية "فقه الواقع وتحقيق المناط.

5 – تحقيق التوازن والاعتدال في الأحكام وعدم الاضطرار.

المبدأ الرابع: حكم تعلم علم مقاصد الشريعة:

هو ليس فرض عين ولا كفاية على عامَّة المسلمين، ولكنَّه على الأمة فر ض كفاية لحاجتها للمجتهدين.

ومن قصد الاجتهاد وجب عليه معرفة مقاصد الشريعة؛ لأنه لا يمكنه الاستنباط إلا بعد معرفته بمراد الله ومراد رسوله والمقاصد تعين على ذلك.

المبدأ الخامس: نشأة علم المقاصد:

وُجدت المقاصد بوجود الإسلام وبعثة النبي ﷺ؛ بل وجد منذ وُجد أوَّل مخلوق، لأنَّ في خلقه مقصد.

ولكنَّنا نذكر نشأة علم المقاصد من عصر النبوَّة، وهذا تلخيص لمراحل ونشأة وتطور المقاصد:

أولًا: عصر النبي ﷺ: المقاصد موجودة في القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ.

ففي القرآن الكريم: نستطيع أن نلاحظها من خلال تعليل الله عز وجل للأحكام وأسبابها، مثل: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[الحج: 39]، ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾[الأحزاب: 37].

في الآية الأولى: علة الإذن بالقتال؛ لأنهم ظلموا وأخرجوا من ديارهم بغير حق، وفي الآية الثانية: علة زواج النبي ﷺ من أم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها بعد طلاقها من زيد بن حارثة رضي الله عنه، تحريم النبي ﷺ وعدم إحراج المؤمنين في ذلك.

وفي السنة النبوية المطهرة: نجد أيضًا كثيرًا من الأحكام المعللة، وربطت بين الأحكام الشرعية وغايتها الفعلية من ذلك:

عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه: أنه خطب امرأة، فقال النبي ﷺ: "انظرْ إليهَا؛ فإنَّهُ أحرَى أنْ يؤدمَ بينكمَا"[1].

فالعلة من النظر هنا تحقيق مقاصد الزواج المتمثلة في الدوام والاستقرار.

وقوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: "لولَا أنَّ قومكِ حديثُو عهدٍ بشِركٍ، لبنيتُ الكعبةَ علَى قواعدِ إبراهيمَ[2].

والعلة في عدم بناء الكعبة هنا هي: حفظ الدين الذي لا يستقيم مع إعادة بناء الكعبة.

ثانيًا: في عصر الصحابة رضي الله عنهم:

تمثلت مقاصد الشريعة في فهم الصحابة رضي الله عنهم لها في إيجاد التشريع المناسب لحل المشكلات الجديدة الطارئة، مثل:

1 – قتال أبي بكر رضي الله عنه مانعي الزكاة وقوله: "والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول ﷺ، لقاتلتهم على منعها"[3]، والمقصد من قول وفعل أبي بكر رضي الله عنه ذلك هو بناء على مقصد المحافظة على استقرار الدولة الإسلامية.

---

(1) أخرجه: الترمذي (3/ 397)، والحاكم في المستدرك، وقال الذهبي: على شرط البخاري ومسلم، ولم يخرجاه.

(2) أخرجه: البخاري، (2/ 574)، ومسلم في: كتاب الحج: باب نقض الكعبة: (4/ 97).

(3) البخاري: كتاب الزكاة (2/ 529)، مسلم – الإيمان "الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله"، (1/ 38).

2 – جمع القرآن في عهد أبي بكر رضي الله عنه: بناء على مقصد حفظ الدين الإسلامي بحفظ مصدره.

3 – تضمين الصناع: في عهد علي رضي الله عنه: بناءً على مقصد المحافظة على المال[1].

وهكذا نرى أن الصحابة رضي الله عنهم فهموا المقاصد واستعملوها في عصرهم، يقول ابن القيم: "وقد كانت الصحابة أفهم الأمة بمراد نبيه، وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده"[2].

ثالثًا: في عصر نشأة المذاهب الفقهية:

النظر المقاصدي ظل مقومًا مهمًّا من مقومات الاجتهاد في الاستدلال، فكل من القياس والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، وغيرها من المصادر التشريعية التي تعود إلى أصل المصالح، وهي مجرد تخصيصات لأجل اعتبار المقاصد أو قواعد تفرعت بالشكل الذي اقتضته أصول كل مذهب[3].

وبهذا يتبيَّن لك أنَّ باب سدَّ الذرائع وباب المصالح المرسلة السابق الكلام عليهما ما هما إلا من باب علم المقاصد الشرعية.

رابعًا: بعد عصر نشأة المذاهب الإسلامية:

فهموا مقاصد الشريعة، ولكن لم يستخدموا مصطلح مقاصد الشريعة، ولكن كانوا يستخدمون مصطلحات مثل العلة، العلل، الحكمة، المصلحة، المعنى، المغزى، مراد الشارح، أسرار الشريعة، القياس، الاستصلاح، سد الذرائع.

(1) المدخل إلى مقاصد الشريعة بتصرف (27، 28).

(2) إعلام الموقعين – ابن القيم (1/ 300).

(3) المصدر السابق: (29، 30).

وأول كتاب تكلم عن مقاصد الشريعة، هو كتاب أبي بكر القفال الكبير، المعروف بالشاشي، "محاسن الشريعة"، ثم كتاب مقاصد الصلاة للحكيم الترمذي.

وأول من ألف وشرح مقاصد الشريعة في كتب أصول الفقه هو إمام الحرمين الجويني في كتاب "البرهان في أصول الفقه"، ثم الإمام أبو حامد الغزالي، ذكر المقاصد في كتبه (المستصفى – شفاء الغليل – الكبائر)، ثم الإمام فخر الدين الرازي في كتابه "المحصول"، ثم جاء الإمام الآمدي في كتابه "الأحكام"، والعز بن عبدالسلام في كتابه: "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وكتابه: "القواعد الصغرى"، أو "الفوائد في اختصار المقاصد"، والإمام القرافي في كتابه "الفروق"، والإمام الطوفي في كتابه: "التعيين في شرح الأربعين"، حتى جاء الإمام الشاطبي، وهو المؤسس والمنظر لها، والذي شهرها، وجعل لها كيانًا مستقلًّا، وعلمًا بارزًا، وكتابه: "الموافقات في أصول الشريعة" هو العمدة في مقاصد الشريعة.

ثم جاء الإمام الزركشي في كتابه: "البحر المحيط"، وشيخ الإسلام ابن تيمية: (اقتضاء الصراط المستقيم، الاستقامة، درء تعارض العقل والنقل).

خامسًا: مقاصد الشريعة في العصر الحديث:

الإمام: الطاهر بن عاشور:

وهو رائد مقاصد الشريعة الإسلامية في العصر الحديث، وكان ذلك بكتابه: (مقاصد الشريعة الإسلامية)، ولا يذكر اسم المقاصد إلا وذكر معه ابن عاشور.

فقد افتتح الكلام في مسائل جديدة من مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن هذه المسائل:

مقاصد المكلف في علاقتها بمقاصد الشارع.

علاقة المقاصد بالاجتهاد ومدى توقفه عليها.

طرق إثبات المقاصد.

المقاصد في التشريعات.

المبدأ السادس: طرق معرفة مقاصد الشريعة:

أول من وضع قواعد لاستنباط المقاصد هو الإمام الشاطبي في الموافقات، ثم استكمل من بعده الإمام ابن عاشور:

الطريق الأول: النص الصريح المعلل:

وهي النصوص واضحة الدلالة المعللة التي يضعف أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهرها[1]، ومن أمثلتها:

1 – أن يأتي التصريح بالأمر في النصوص مع بيان مصلحته، أو بالنهي مع بيان مفسدته، كقوله تعالى في صيغة الأمر: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[التوبة: 103]، فقد بينَ سبحانه المقصد من هذا الأمر وهو تطهير أموال المسلمين وتزكيتهم.

وكقوله تعالى في صيغة النهي: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[الأنعام: 108]، فقد بيَّن سبحانه المقصد من هذا النهي وهو كي لا يعتدوا ويسبوا الله تعالى بلا علم.

وقوله ﷺ: "يَا معشرَ الشبابِ، منِ استطاعَ منكمُ الباءةَ، فليتزوجْ؛ فإنَّهُ أحصنُ للفَرْجِ، وأغضُّ للبصرِ"[2].

وقوله ﷺ للمغيرة: "أُنظرْ إليهَا؛ فإنَّهُ أحرَى أنْ يؤدَمَ بينكمَا"[3]، فيفيد أن نظر الرجل لمخطوبته يحقق مقاصد الزواج، التي منها الاستمرار والألفة[4].

---

(1) مقصد الشريعة لابن عاشور: 194.

(2) البخاري: (5/ 1950)، مسلم: (2/ 1018) عن ابن مسعود.

(3) الطبراني في الأوسط: (2/ 193) عن عبدالله بن سرجس.

(4) المقاصد العامة: 112.

2 – التعبير بلفظ الخير أو الشر، والنفع أو الضر، والحسنات أو السيئات، ونحوها: كقوله تعالى: ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ﴾[الأعراف: 26]، فعلمنا أنَّ الخير في لباس التقوى.

3 – التعبير بلفظ الإرادة: كقوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة: 185]، وهو مقصد عام علمنا به أنَّ قصد الشارع هو التيسير على المسلم في كل شيء، وليس متعلقا بصيام رمضان وحسب، مع أنَّ جملة: {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} جائت تذييلا بعد الكلام على الرخص في الصوم، وذلك من إطلاق لفظ اليسر، دون تقييد بشي فكان مقصد الشارع عموم التيسير، لا التيسير على المريض والمسافر فقط.

وكذلك يمكن أن نضع جملة {يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} على ميزان قاعدة حذفُ المتع لِّق المعمولِ فيهِ، يفيدُ تعميمَ المعنى المناسبِ له[1]، فالمعمول فيه محذوف من جملة اليسر، وجملة العسر، وعليه فالمقصد هو إرادة عموم اليسر، ونفي عموم العسر.

4 – والنص على المحبة، أو الرضا، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾[البقرة: 122]، فعلمنا أن علة محبة الله لعبده هو التوبة والتطهر، وهو مقصد كل مكلف، وهو الملصحة الجامعة.

وفي الرضا كقول النبي ﷺ: "إنَّ اللهَ ليرضَى عنِ العبدِ أنْ يأكلَ الأُكلةَ فَيَحْمَدَهُ عَلَيْهَا، أَوْ يَشْرَبَ الشَّرْبَةَ فَيَحْمَدَهُ عَلَيْهَا"[2]، فعلمنا أنَّ علَّة رضى الله تعالى هو في الحمد وهو مقصد كل مكلف، وهو المصلحة الجامعة.

---

(1) للمزيد من الشرح والبيان للقاعدة يُنظر: تمهيد البداية في أصول التفسير، للدكتور: عصام الدين إبراهيم النقيلي ص 140.

(2) رواه مسلم 2734.

5 – وكذلك المدح الفعل أو ذمه: من ذلك قول النبي: "ما من شيءٍ أثقلُ في ميزانِ المؤمنِ يومَ القيامةِ من خُلقٍ حسنٍ وإنَّ اللهَ يُبغضُ الفاحشَ البذيءَ"[1].

قد يكون النص الصريح بالدعوة إلى التدبر والتفكر في آيات الله والوحي، وهي دعوة إلى اكتشاف أسرار الخلق، وحكم الأمر؛ قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[الأعراف: 54].

الطريق الثاني: الاستقراء: أي استقراء عادات الشارع وتصرفاته:

والاستقراء يعتمد على مبدأ اعتماد الكليات التشريعية، وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، فهو نوع من رد المتشابهات إلى المحكمات، والفروع إلى الأصول.

كاستقراء الرخص في العبادات وغيرها، يدل على قصد الشارع رفع الحرج.

والاستقراء نوعان:

النوع الأول: استقراء الأحكام المعروفة عللها.

مثل: إذا علمنا علة النهي عن بيع المزابنة بمسلك الإيماء في قوله صلى الله عليه وسلم لمن سأل عن بيع التمر بالرطب: "أينقص الرطب إذا جف؟"، قال: نعم، قال: "فلا إذن[2]، فحصل لنا أن علة تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرطب منها المبيع باليابس.

النوع الثاني: استقراء أدلة الأحكام: وهو استقراء لأدلة الأحكام التي اشتركت في علة، بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصد مراد الشارع.

مثل: في شأن العبيد ودعوة الإسلام إلى مكاتبتهم والتدبير والكفارات أن الحرية مقصد من مقاصد الشارع[3].

---

(1) أخرجه أبو داود (4799)، وأحمد (27517) مختصراً، والترمذي (2002) باختلاف يسير.

(2) رواه الإمام مالك في الموطأ: كتاب البيوع: 429.

(3) انظر ابن عاشور: 192، المقاصد العامة: (112: 122).

الطريق الثالث: عن إخلال المقاصد الأصلية والجزئية:

أ) من خلال المقاصد الأصلية: وفيها يتم استنباط المقاصد الجزئية من خلال المقاصد الأصلية، من خلال فهم المقصد الأصلي وتحديده من خلال عملية الاستقراء أو التقرير أو نحو ذلك.

مثل: استخراج المقاصد الجزئية من السكن والأنس والذرية والاستمتاع بالزوجة،من خلال المقصد الأصلي، وهو التناسل والزواج.

ب) من خلال المقاصد الجزئية: وفيها يتم تتبع العلل الكثيرة الثابتة الواردة في تحديد حكمة واحدة مشتركة، فتكون تلك الحكمة بمثابة المقصد الكلي الأصلي؛ أي استخراج المقصد من خلال المقاصد الجزئية.

مثل: مقصد الأخوة: استُخرج من خلال علل النهي عن الخِطبة على الخِطبة، والسَّوم على السَّوم، أو البيع على البيع[1].

الطريق الرابع: النظر في علل الأحكام:

كقوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾[الحشر: 7].

الطريق الخامس: معرفة أسباب النزول، أو سبب ورود الحديث:

كقول النبي ﷺ: "ليسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ في السَّفَرِ"[2].

فسبب هذا الحديث؛ أنَّ رَسولُ اللَّهِ ﷺ في سَفَرٍ، فَرَأَى زِحَامًا ورَجُلًا قدْ ظُلِّلَ عليه، فَقالَ: ما هذا؟ فَقالوا: صَائِمٌ، ففهم منه أنَّ سبب الرخصة للمسافر هو رفع المشقة.

(1) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية: يوسف العالم: (112: 122، الاجتهاد المقاصدي: (45: 47).

(2) أخرجه البخاري (1946)، ومسلم (1115).

الطريق السادس: هدي الصحابة وآثارهم:

والمقصود به: الاهتداء بالصحابة في فهمهم لمقاصد الأحكام من خلال معاشرتهم للنبي ﷺ.

مثال: عن ابن الأزرق بن قيس قال: كنا على شاطئ نهر بالأهواز، قد نضب عن الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فقام يصلي وخلى فرسه، فانطلق الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجل له رأي، فأقبل يقول: انظروا هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرسه، فأقبل فقال: ما عنَّفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ، وقال: إن منزلي متراخٍ، فلو صليت وتركت الفرس لم آتِ أهلي إلى الليل، وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره[1].

فهذا يدلنا على طريقة فهم الصحابة لمقاصد الشريعة، سواء كانت عامة أم خاصة، كما قال بذلك ابن عاشور في مقاصده[2].

الطريق السابع: اعتبار المآلات:

والقصد بها اعتبار المآلات عند التشريع؛ من مراعاة المصالح، ودرء المفاسد، فنستطيع من خلالها أن نستنبط منها مقاصد الشريعة.

مثال: "النهي عن سب آلهة المشركين: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[الأنعام: 108].

---

(1) رواه البخاري (5/ 2269).

(2) انظر ابن عاشور: 194، المقاصد العامة أبو سيف العلم: 122، المدخل لدراسة مقاصد الشريعة: 94، 95.

الطريق الثامن: سكوت الشارع:

ونقصد به أن كل ما لم ينص عليه الشارع هو مقصود الشارع[1].

والمقصد من المسكوت عنه هنا، إمَّا للإباحةّ أو الحظر:

فما سكت عنه لعدم وجود مقتضيه، فسكوته عنه مع عدم ضرره يدل على الإباحة والجواز.

مثل: سكوت الشرع عن أنوا ع من الطعام والشراب التي لَ يرد فيها نص ولا ضرر فيها.

وماسكت عنه مع وجود مقتضيه، وسكوته هنا يدل على عدم المشروعية.

مثل: سكوته عن الأذان والإقامة لصلاة الكسوف مع وجود مقتضيه، فهو يدل على المنع.

هذا من جانب، ومن جانب آخر يدل على صلاحية الشريعة الإسلامية؛ فسكوت الشارع عن أمور تقتضي تنظيم الحياة الاجتماعية لم يفصل فيها، لتناسب كل الأحوال في كل زمان ومكان.

مثال: الشورى: أمر بها الشارع، ولم يوضح هل هي ملزمة أم معلمة، وحدودها وكيفية إداراتها، واختيار الخليفة أو الحاكم، فقد توفي رسول الله ﷺ ولم يبين طريق الاختيار.

كذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد أمر به الشارع ولم يبين كيف يفعل ذلك، ولا كيفيته، فهذا يسمى بسكوت الشارع، وفائدته حتى يترك للأمة أن تصوغ دقائقها لمقتضيات الزمان والمكان في كل زمان ومكان؛ لأن الحال يتغير من زمان

(1) مقاصد الشريعة لابن عاشور: 196.

إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، والتشريع عام وصالح لكل زمان ومكان، فسكت عن هذه الأمور حتى يناسب كل زمان ومكان؛ أي: يوافق جميع الأحوال[1].

وهذه هي أهم طرق استنباط المقاصد الشرعية وتفعيلها:

1 – النص الصريح المعلل

2 – الاستقراء

3 – المقاصد الأصلية والجزئية

4 – هدي الصحابة وآثارهم

5 – النظر في العلل

6 – معرفة أسباب النزول

7 – اعتبار المآلات

8 – سكوت الشارع

وأخيرا: يجب أن يعلم أن كل دليل ثبت اعتباره في الشريعة فهو موصول بمقصد الشارع ومحقق له، وأن المقاصد ليست دليلا بذاتها، بل هي تابعة للأدلَّة، فلا تثبت إلَّا بها، ولا تكون المقاصد مناقضة أو مبطلة للنص بحال.

(1) انظر دور المقاصد في التشريعات المعاصرة: (38:25).

الفصل الثاني: أقسام المقاصد عموما:

قصد الشريعة الأوَّل وهو "المصلحة للخلق"، وكنا قد تكلمنا على أنواع اللمصلحة بشكل عام في بابها، إلَّا أنَّ مصلحة الخلق من جزئين، من جلب المصالح عموما لهم، ودرء المفاسد عموما عنهم.

وهذه المقاصد التي يتوصل بها إلى الملصحة على قسمين رئيسيين:

1 – مقاصد المكلف:

2 – مقاصد الشارع:

المطلب الأول: مقاصد المكلف:

وهو باختصار: وهو أن يكون قصده وعمله موافق لقصد الشرع، وهو على أحوال:

أ – أن يوافق فعله وقصده الشرع: كمن صلى قاصدا الامتثال، فعمله صحيح.

ب – أن يخالف فعله وقصده الشرع: كمن باع ربويا بجنسه متفاضلا، قاصدا الربا، فعمله باطل.

ج – أن يكون فعله موافقا للشارع، وقصده مخالفا له: وهو ضربان:

الأول: ألا يعلم بأن الفعل موافق لمقاصد الشرع، ومثاله: من وطئ زوجته ظانا أنها أجنبية، فهو عاص بالقصد، غير عاص بالفعل، فيأثم من جهة دون أخرى.

وقيل لا يأثم وثد أنجاه الله تعالى، ومثَّلوا له، كمن قرَّر أن يفطر في رمضان فلَّما أفطر تبيَّن أنَّه يوم العيد، فقالوا حتى وإن خالف قصده مقاصد الشرع فإنَّه لا يأثم لعدم الفعل الذي يستوجب الإثم والله أعلم.

الثاني: أن يعلم بأن الفعل موافق لمقاصد الشرع، ومثاله: أن يصلي رياء، فهو يعلم أن صلاته موافقة للشارع، إلا أن قصده مخالف له، وهذا أشد من الأول، وهو باطل؛ لأن قصده مخالف لقصد الشار ع عينا.

د – أن يكون فعله مخالفا للشارع، وقصده موافقا له: وهو ضربان:

الأوَّل: أن يكون مع العلم بالمخالفة، فهذا هو الابتداع والزيادة في الدين.

الثاني: أن يكون مع الجهل بالمخالفة، فتعارض قصده مع الامتثال، فوافق في القصد لكنه أخلَّ بالامتثال، وهذا الضرب له التفات إلى مسألة العذر بالجهل، فإنَّه يُعذر بجهله فيما يجوز العذر فيه بالجهل أي الفروع، وأمَّا أصول الدين فالغالب أنَّه لا عذر بالجهل فيه.

المطلب الثاني: مقاصد الشريعة:

أقسام مقاصد الشريعة:

تنقسم مقاصد الشريعة إلى عدَّة أقسام من حيثيَّات عدَّة:

المبحث الأول: تنقسم المقاصد من حيث مرتبتها إلى قسمين وكلها تسمى مقاصد أصلية:

وهي التي لاحظ فيها للمكلف، أي أن المكلف ملزم بها وبحفظها دون أن يكون له اختيار.

القسم الأول: المقاصد الضرورية: وهي التي يعود نفعها على كل فرد من أفراد المكلفين، كالضروريات الخمس.

القسم الثاني: المقاصد التبعية: وهي التي روعي فيها حظ المكلف، كالنكاح مشروع لمقاصد روعي فيها حظ المكلف، ومنها الاستمتاع.

المبحث الثاني: تنقسم المقاصد من حيث اعتبراها وإلغائها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مقاصد معتبرة: وهي التي شهد لها الشرع بالاعتبار بدليل معين كالضروريات الخمس، ومقصد التعبد، ودفع الضرر، ورفع الحرج، والتيسير.

القسم الثاني: مقاصد ملغاة: وهي التي شهد لها الشرع بالإلغاء بدليل معين كالمصالح التي يظن وجودها في المحرمات، أو ما تسمى بالمصالح الوهميَّة.

القسم الثالث: مقاصد مرسلة: وهي التي لَم يشهد لها الشرع بالاعتبار أو بالإلغاء بدليل معين كمقصد حفظ الحق بتوثيق الزواج، وضبط النظام بالأنظمة الإدارية، وحفظ حق المبتكرين والمؤلفين، وهو نفسه المصالح المرسلة.

المبحث الثالث: تنقسم المقاصد من حيث قوتها في ذاتها على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مقاصد ضرورية.

القسم الثاني: مقاصد حاجية.

القسم الثالث: مقاصد تحسينية.

وهو عين ما تكلمنا عنه في باب المصالح المرسلة، فالمقصد المرسلة بأقسامها هي نفسها المصالح المرسلة بأقسامها، وقد فصلناه كله في الباب فلا حاجة للتكرار، ولكن بما أنَّنا في باب علم المقاصد نظيف إلى المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينيَّة، المكمِّلات.

المسألة الأولى: المكملات:

تعريفها: هي جملة الأحكام التي تجعل المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية تامة وكاملة ومكتسبة على أحسن الوجوه وأفضلها.

وتسمى بالمكملات: لأنها تكمل غيرها، وبالمتممات لأنها متممة لغيرها، وبالتوابع لأنها تتبع غيرها.

وضابط الم كمل: ما يتم به المقصود، أو الحكمة من الضروري أو الحاجي أو التحسيني على أحسن الوجوه وأكملها، سواء كان بسد ذريعة تؤدي إلى الإخلال بالحكمة بوجه عام، أو بتكميله بحكم يظهر به المقصد ويتقوى.

المسألة الثانية: أقسام المكملات ثلاثة:

القسم الأول: مكملات المقاصد الضرورية: يقصد بها ما يتم به حفظ المقصد الضروري: كالحاجيات، والتحسينيات، فتحريم البدع حاجي مكمل لحفظ الدين، والنوافل تحسينية مكملة لحفظ الفرائض التي يفظ بها الدين، وتحريم النظر إلى الأجنبية تحسيني متمم لحفظ النسل.

القسم الثاني: مكملات المقاصد الحاجية: يقصد بها ما يتم به حفظ مقصد حاجي: كالتحسينيات ومكملاتها:

كثبوت الخيار في البيع، فالمقصود من البيع الملك، وهو حاصل بدون خيار، ولكن خيار البيع مشروع من باب تكملة مقصد حصول الملك التام الكامل؛ لأنه إذا ملك بعد خيار البيع يكون قد ملك بعد ترو ونظر وتأمل، والجمع بين الصلاتين في السفر مشروع لتكملة التخفيف ورفع المشقة والحرج، فلو لَم يشرع الجمع لا يخل ذلك بأصل التوسعة وإنَّما شرع لمزيد التوسعة

القسم الثالث: مكملات المقاصد التحسينية: يقصد بها ما يتم به حفظ مقصد تحسيني: كمندوبات الطهارة، فالطهارة لغير تعلقها بالصلاة تحسينية ومندوباتها شرعت تكميلا لأمر تحسيني، والتحلي بآداب قضاء الحاجة مكمل لأمر تحسيني، وهو ستر العورة، واختيار الأضحية بأن لا تكون عوراء أو عرجاء مكمل لحسن الأضحية وجمال مظهرها.

المسألة الثالثة: وضيفة المكملات:

الوظيفة الأولى: سد ذريعة الإخلال بالمقصد الضروري أو الحاجي أو التحسيني

مثاله:

المنع من شرب القليل من المسكرات من باب سد الذريعة التي قد يوصل إهمالها إلى الإخلال بالمقصد الضروري، وهو حفظ العقل، وتحريم النظر إلى الأجنبية شرع لسد الذريعة التي قد تفضي إلى الإخلال بمقصد حفظ النسل.

الوظيفة الثانية: تقوية المقصد الأصلي ودعمه، مثاله:

اشتراط مهر المثل يقوي دوام العشرة والألفة واستمرار النكاح، والشهادة في البيع شرعت لتقوية مقصد حفظ المال.

الوظيفة الثالثة: تحسين صورة المكمَّل وجعله سائرا على المألوف، مثاله:

الأكل من جانب واحد في آداب الطعام، ومندوبات الطهارة فهي تضفي جمالا وصورة حسنة على الطهارة ذاتها.

وشرط المكمِّل: ألا يعود على أصله بالإبطال، ودليله:

أن المقصود من المكملات إكمال المقصد الأصلي، فإذا حصل من المكمل إبطال المقصد الأصلي لَم يصل منه المقصود الشرعي.

مثاله: لو أشرف الإنسان على الهلكة وليس عنده إلا مأكول نجس، فقد تعارض مقصد ضروري هو حفظ النفس مع مقصد تحسيني وهو المحافظة على حرمة النجاسات، والتحسيني مكمل للضروري، ولو روعي لأبطل المقصد الأصلي، ولذا فالمقدم هنا هو حفظ النفس، فيجب الأكل من النجس حفظا للنفس.

المبحث الرابع: أقسام مقاصد الشرع من حيث قصد الشارع في وضع الشريعة:

1 – قصد الشارِع في وضع الشريعة ابتداءً لمراعاة مصالح العباد في الدارين.

2 – قصد الشارِع في وضع الشريعة للإفهام.

3 – قصد الشارِع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.

4 – قصد الشارع في دخول المكلف تحت احكام الشريعة.

القسم الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً:

ومعنى ابتداءً؛ أي: بالقصد الذي يعتبر في المرتبة الأولى.

وقصد الشارع في وضع الشريعة بالقصد الأول هو أنها وُضِعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا.

وهذه القضية مسلَّمة، والأدلة عليها أكثر من أن تحصر.

الدليل الأول: الاستقراء، كما قال الشاطبي:

والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره، فإن الله تعالى يقول في بعثِه الرسلَ: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾[النساء: 165].

الدليل الثاني: قوله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[الأنبياء: 107]، ومقتضى الرحمة في هذه الرسالة العظيمة مراعاتا لمصالح الخلق.

---

(1) الموافقات للشاطبي ص7/ج2.

الدليل الثالث: أن الله جعل رسالة النبي ﷺ حيا ة للناس، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾[الأنفال: 24]، وجعل ثمرة من اتبعه الحياة الطيبة، فقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾[النحل: 97]، ومقتضى الحياة الطيبة تحقق المصالح.

الدليل الرابع: أن الله تعالى نص في كتابه الكريم على أنه لا يحب الفساد، وأنَّه يحب الإصلاح، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[البقرة: 205]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾[الأعراف: 170]، ومقتضى ذلك جلب المصالح ودفع المفاسد عن الخلق.

الدليل الخامس: أن الله تعالى نص على إرادة التيسير بالعباد، فقال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة: 1852]، ومقتضاه تحقيق المصالح للعباد.

الدليل السادس: إجماع العلماء على هذه القاعدة، قال الإمام الشاطبي: الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتِّفاق.

القسم الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام:

أي التي قصدها من جهة إفهام الناس للشريعة حتى لا يقع الخطأ في فهم شيء منها، ومن ذلك:

أن الشريعة شريعة عربية، فالقرآن نزل: بلسان عربي مبين، فلا تفهم بلسان غير لسان العرب، ولذا وجب تعلم اللغة العربية لقاصد فهمها، والأمَّة أمية، وفي الحديث: "إنَّا أمَّة أميَّة..."[1].

(1) متفق عليه.

فلا خروج في أحكام الشرع عما ألفته العرب، ويلزم الاعتناء بفهم معنى الخطاب؛ لأنه المقصود، وعليه ينبني الخطاب ابتداء، وقد تكون دلالة الكلام على المعنى دلالة أصلية، وقد تكون تبعية مستفادة من اللازم.

ومن دلالات ذلك قوله تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ}[القمر: 22]، قال الطبري: ولقد سهلنا القرآن وهوّناه لمن أراد التذكر به والاتعاظ {فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ} يقول: فهل من متعظ ومنزجر بآياته[1].

دلاة هذه الآية على قسمين:

الأولى دلالة صرية: وهي في قوله تعالى: {وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ} ومقصد تيسيره الإفهام.

والثانية دلالة الإماء: وهي في قوله تعالى: {فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ} فلا يكون الادكار، والاتعاظ إلا بعد فهم، ولا يأمر الله تعالى تصريحا أو تلميحا بمعجزٍ، لذلك كان هذا الإماء في الآية دلالة على مقصد الإفهام.

القسم الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها:

ويقصد من هذا أن تكون هذه الشريعة في مقدور المكلفين، ومن ذلك: كان من شروط التكليف المتعلقة بالفعل حصول القدرة عليه، فلا تكليف بما لا يُطاق، قال تعالى: {لَا يكلِّفُ اللهُ نَفْسًا إلَّا وُسْعَهَا}[البقرة: 286]، والشريعة جارية في تكاليفها على طريق العدل والوسط، وقد قصدت الشريعة رفع الحرج، قال تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ}[الحج: 78].

وليس مقصد الشرع التساير مع الأهواء فكل من لا يقدر لا يفعل بلا تقييد، ولكن العزيمة هي المقصد الأول، والرخصة استثناء، فكانت تابعة للمقصد الأول وهو العزيمة فلا تخرج عليه ولا تستقل.

---

(1) تفسير الطبري.

القسم الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت احكام الشريعة:

فقص د الشارع من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا، فكان عليه الالتزام بأحكام الشريعة وعدم اتباع هواه، قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}[الذاريات: 56]، وقوله تعالى: {إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَٰنِ عَبْدًا}[مريم: 93].

المبحث الخامس: تنقسم المقاصد من حيث عموم التشريع وخصوصه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: المقاصد العامة: وهي الغايات التي جاءت الشريعة بحفظها في جميع أبواب الشريعة أو في أغلبها كمقصد جلب المصالح ودرء المفاسد، ورفع الحرج، ورفع الضرر.

القسم الثاني: المقاصد الخاصة: وهي الغايات التي تتعلق بباب أو أبواب معينة من الشريعة كمقصد الخضوع في باب العبادات، ومقصد إصلاح معايش الناس والقيام بما يصلح أحوالهم في المعاملات، ومقصد الزجر في العقوبات.

القسم الثالث: المقاصد الجزئية: وه ي الغايات المتعلقة بحكم معين في الشريعة، كمقصد إحياء المساجد المستفاد من صلاة الجماعة.

المبحث السادس: تنقسم المقاصد من الإدراك إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: مقاصد يقينية علمية: وهي التي تواترت الأدلة على إثباتا كالضروريات الخمس ورفع الحرج والتيسير.

القسم الثاني: مقاصد ظنية: وهي الثابتة بدليل ظني، أو الراجح بين فهمين، وتقع دون مرتبة المقاصد اليقينية، مثل: مقصد سد ذريعة إفساد العقل، المستفاد من

تحريم القليل من المسكرات ونحوها، ومقصد المعاملة بنقيض القصد المستفاد من توريث المطلقة ثلاثا في مرض الموت.

القسم الثالث: مقاصد وهمية: وهي التيي تخيل أنها صلاح وخير، وليست كذلك، بل هي باطلة شرعا، كالمصالح المتوهمة في الربا والميسر، وقد تكون مجمعا على بطلانها أو فيها نص، وقد تكون متوهمة في نظر عالَم دون آخر.

المبحث السابع: تنقسم المقاصد من حيث وقت حصولها إلى قسمين:

القسم الأول: مقاصد أُخروية: وهي التي ترجع إلى تحصيل مصالح تتعلق بالآخرة قصدا أولا، ولا يمنع أن تؤدي إلى مصالح دنيوية كالمقاصد المتعلقة بالعبادات.

القسم الثاني: مقاصد دنيوية: وهي التي ترجع إلى تحصيل مصالح تتحقق في الدنيا، كالمقاصد المتعلقة بالبيع والشراء وأبواب المعاملات.

قاعدة:

مقصود الشارع الجانب الغالب في المصالح والمفاسد:

والمصالح والمفاسد لا تخلو من خمسة أحوال:

1 – المصلحة المحضة التي لا تشوبها مفسدة.

2 – المفسدة المحضة التي لا تشوبها مصلحة.

وهذان إن وجدا فالمصلحة إذا كانت خالصة فإن الشريعة تحصلها، وإن كانت مفسدة خالصة فإن الشريعة تمنعها.

3 – المصلحة الراجحة التي تعارضت فيها المصالح مع المفاسد وكان جانب المصالح أرجح.

4 – المفاسد الراجحة التي تعارضت فيها المصالح مع المفاسد وكان جانب المفاسد أرجح.

والنظر فيهما إلى الجانب الغالب، وكنا قد تحدثنا عن هذا أن المصلحة إن شابتها مفسدة فالعمل بالغالب بينهما، فإن كانت المصلحة هي الغالبة فلا حرج، وإن كانت المفسدة هي الغالبة فهي مفسدة.

مثال المصلحة الغالبة: الجهاد في سبيل الله تعالى: فيه مفاسد كقتل النفس وزوال الأموال والأمن، لكنها قليلة في جانب المصالح التي جاء الجهاد لتحقيقها كحفظ الدين، وهو أعظم مصلحة، وإزالة الكفر، وهو أعظم مفسدة قال تعالى: {وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ}[البقرة: 30]، والمعنى إن كنتم تظنون أنَّ القتال والقتل أو الموت مفسدة، فاعلموا أنَّ الفتنة التي هي الشرك[1] هي المفسدة الكبرى، وأنَّ الجهاد وإن كان فيه مفسدة إلا مصلحته أكبر من مفسدته بكثير، فمصلحته محق الشرك، ومفسدته القتل، ولا شك أنَّ حفظ الدين أولى من حفظ النفس فضلا على أنَّ هذتا المقصد مقصد عام.

مثال المفسدة الغالبة: منها قوله تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا}[البقرة: 219]، فالقرآن ب ين وجود منافع في الخمر والميسر، ولكن {وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا}، ولذا حكم الشرع بالغالبية وهي غالبية المفسدة على المصلحة.

5 – إذا تساوت المصالح والمفاسد ولا يوجد راجح:

وهذا القسم التحقيق أنه لا وجود له من جهة الواقع، فلا يمكن أن تتعارض المصالح مع المفاسد بدون راجح، أما عند المجتهد فقد يقع ذلك، وعليه حينئذ النظر إلى مرجح خارجي، فإن لَم يمكنه رجح عامة العلماء درء المفاسد، وجعلوه مقدما على تحصيل المصالح.

---

(1) ينظر تفسير الطبري.

المسألة الأولى: تعارض المصالح:

إذا تعارضت المصالح فإن أمكن الجمع فإنه يحب الجمع حينها، وإلا قدم الأعظم منها، ويعرف ذلك بأمور منها:

القطعية مقدمة على الظنية، والعامة مقدمة على الخاصة، والمقصودة مقدمة على الوسيلة، والمتعدية مقدمة على القاصرة، والواجبة مقدمة على المندوبة، والمقيدة بوقت مقدمة على المطلقة، والمتعلقة بذات العبادة مقدمة على ما كان خارجا عنها، والضرورية مقدمة على الحاجية، والحاجية مقدمة على التحسينية، والتحسينية مقدمة على التكميلية.

المسألة الثانية: تعارض المفاسد:

إذا تعارضت المفاسد فالواجب دفعها جميعا، فإن لَم يمكن فالمفسدة العظمى مقدمة في دفعها، وي عرف ذلك بنقيض ما ذكر في المصالح.

ومنها قاعدة وهي:

إذِ اجتمعت المفاسد ضرورة، أُختير أخفها.

المسألة الثالثة: الوسائل وسد الذرائع:

والوسائل: كل ما يوصل إلى المقاصد، ولها أحكام المقاصد باتفاق العلماء، والمقاصد آكد منها.

وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة.

وإذا سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة مالَم تكن مقصودة لذاتا أو وسيلة لمقصد آخر.

ومن مقاصد الشرع سد الذريعة، وقد ضربنا لها الأمثال في باب سد الذرائع.

والذريعة هي الوسيلة إلا أنه غلب أن تطلق على المباح إذا أفضى إلى محرم، والوسائل المفضية إلى المحرم لا تخلو من أحوال:

الأول: أن تكون الوسيلة يلزم منها الوقوع في المحرم قطعا، فهي محرمة من باب ما لا يتم ترك المحرم إلا بتركه فهو محرم، وترك المحرم واجب.

الثاني: أن تكون الوسيلة قد تفضي إلى المحرم نادرا، ومصلحتها أرجح من مفسدتا كالنظر إلى المخطوبة، وفعل ذوات الأسباب في أوقات النهي، ونحو ذلك، فالشريعة جاءت بإباحة هذا القسم، أو استحبابه، أو إيجابه بحسب درجاته في المصلحة.

ثالثا: أن تكون الوسيلة لا يقصد بها الوصول للمحرم، لكنها مفضية إليه غالبا ومف سدتها أرجح من مصلحتها، فهذا القسم محل خلاف، والأرجح القول بحرمته، ومثاله النَّظر للمخطوبة في شهادجة النكاح، والناظر ذو شهوة قويَّة، غالبا تقوده شهونه إلى مفسدة، فهذا لا يجوز له النَّظر.

الفصل الثالث: المجتهد والمقاصد:

تحقيق المقاصد الشرعية والترجيح بينها من عمل المجتهد، والواجب على المجتهد النظر للمقاصد الشرعية المتفقة مع كليات الشريعة، مع مراعاة النصوص الجزئية ومحالِّها، والمجتهد يتاج إلى المقاصد في:

1 – فهم نصوص الشريعة ومدلولاتها.

2 – الترجيح بين الأدلة نظرا إلى المصالح الغالبة.

3 – تحقيق مناط النصوص والأحكام الشرعية.

4 – علم المقاصد يجلي العلل الخفية.

5 – استنباط حكم لنازلة ليس فيها حكم عن طريق القياس بعد معرفة علته، أو بما لاح له من أدلة شرعية أخرى.

وفي الأحكام التعبدية يتاج المجتهد إلى معرفة مقاصدها حتى يقصر الحكم عليها دون تعديته إلى غيرها.

وعلى المجتهد إذا أراد العمل بالمقاصد أن يتبع الخطوات الآتية:

أولا: أن يتحقق من صحة المقصد وثبوته بدليله الشرعي.

ثانيا: أن يتحقق من عدم معارضته للنص أو لمقصد أعلى منه، فإن عارض مقصدا مساويا فعليه الجمع أو الترجيح.

ثالثا: فهم علة المقصد لتعديته.

رابعا: تحديد مرتبته ليقوم بإعطائه منزلته الشرعية وليدفع التعارض بالترجيح.

خامسا: عليه أن يراعي في كل باب خصائصه، من تحقيق النظر في صحة المقصد، والنظر في مآلات المقصد، والمراد بالمآلات: ما يترتب على الفعل بعد وقوعه، ويدل عليه: قوله: "لولا حداثة قومك بالكفر لن قضت البيت، ثمَّ لبنيتهُ على أساسِ إبراهيمَ عليهِ السلام"[1].

وليحذر هذه المزالق:

بناء المقاصد دون شواهد من الشرع.

تقديمها على النصوص.

التسرع في إثباتا دون تأمل وتثبت.

بناء الأحكام عليها مع عدم استيفاء النظر في النصوص الشرعية، أو مع إغفال القواعد الأصولية.

---

(1) متفق عليه.

عدم الجمع بين كليات المقاصد وجزئيَّاتها في محلِّها.

أن يدخل في تطبيق المقاصد من ليس له علم بأصول الفقه وقواعده، وأصول التفسير والقواعد الفقهيَّة، فإنَّ صاحب هذه العلوم الثلاثة هو مقاصديٌّ بالضرورة، لأنَّ علم المقاصد لم يخرج عن الأصول كثيرا، ويدعمه على فهمه أصول التفسير والقواعد الفقهيَّة والأصولية، فإنَّ كل أصوليٍّ مقاديٌّ ولا عكس.

وبعد هذا نكونوا قد مررنا مرورا سريعا على علم المقاصد، وإني أرى أنَّ ما قدمته فيه الكفاية، ولكن من أراد التوسع فعليه بكتب أهل الاختصاص.

وكان مغزانا من تقديم هذا العرض بيان أنَّ أصل سد الذرائع، وأصل المصالح المرسلة، أنَّها عينا علم المقاصد، فمن لم يرض بهما بالكليَّة فقد أسقط علم المقاصد جملة وتفصيلا، ومن كان يرى أنَّهما صريحان ولكن لا يمكن أن يكونا مرجعا وأصلا من أصول الاستدلال، نقول بل هما أصل ولكن في مرتبتها وعلى حسب أحوالهما، وهما على كل حال من الأدلة الاستثنائية، وكنا قد جعلنا سد الذرائع من الأدلة الاستثنائية، والمصالح المرسلة من الأدلَّة الفرعية التابعة للاستثنائية، بما معناه أنَّه في آخر الرَّكب، ومع ذلك فلطالما أحتاج لهما المجتهدون والعلماء في النوازل...

الباب الثالث

{الاستحسان}

الفصل الأول: تعريف الاستحسان:

الاستحسان لغة:

يمكن تعريف الاستحسان في اللغة على وجهين:

الوجه الأول: الاستحسان من الحسن، ويُطلق على كل ما تميل إلى النفس ويهواه الإنسان، حسيًّا كان أو معنويًّا، حتَّى إن كان مستقبحا عند غيره.

والحسن ضد القبيح ونقيضه.

الاستحسان عدُّ الشيء حسنا، يقال: استحسن الرأي أو القول أو الطعام أو الشراب، أي عدَّه حسنا[1].

والوجه الثاني: الاستحسان: طلب الحَسَنِ من بين أشياء عدَّة، وهو على وزن استفعال، واستغفار، والاستغفار طلب المغفرة، والاستدعاء طلب الدعوة، وكذلك الاستحسان طلب الحَسَن.

وهذا التحليل سينفعنا في تعريف الاستحسان اصطلاحا، وكذلك في باب حجَّية الاستحسان، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الاستحسان اصطلاحا:

اختلفت عبارات العلماء في تعريف الاستحسان اصطلاحا اختلافا عريضا، وذلك على حسب قبولهم له أو ردِّه، وكذلك على حسب الفهم الصحيح له والفهم السقيم، ودونكم بعض الأمثلة ثمَّ نرجِّح تعريفا منهم ثمَّ نُعرِّفه بحدٍّ مطَّردا منعكس.

---

(1) لسان العرب لابن منظور 2/879، والقاموس المحيط للفيروزآبادي.

عرفَّه الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: الاستحسان تلذذ[1].

وسبب هذه التسمية هو أنَّ الشافعي لا يقبل الاستحسان.

والاستحسان هو: دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته، فلا يقدر على إظهاره[2].

ونُسب هذا التعريف إلى بعض الحنفية[3]، وانتقد هذا التعريف انتقادًا شديدًا[4]؛ لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره[5].

الاستحسان: ما يستحسنه المجتهد بعقله[6].

ونُسب هذا التعريف إلى أبي حنيفة[7]، ولكن أصحابه ينكرون هذا التفسير عنه[8].

وانتُقد هذا التعريف بأنه يفوض الأحكام إلى آراء الرجال[9]، ولو فتح هذا الباب لبطلت الحجج وادعى كل من شاء ما شاء[10]، يقول الشنقيطي منتقدًا التعريفين السابقين: وبطلان هذين التعريفين ظاهر؛ لأن المجتهد ليس له الاستناد إلى مجرد عقله في تحسين شيء, وما لم يعبر عنه لا يمكن الحكم له بالقبول حتى يظهر ويعرض على الشرع[11].

---

(1) الرسالة للشافعي 504، ومعناه أنَّ الاستحسان قول بالهوى، يصدر عن العقل والرأي وليس عن الشرع.

(2) نهاية السول، للإسنوي، ص366.

(3) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي4/ 157.

(4) انظر: المستصفى، للغزالي، ص173، شرح مختصر الروضة، للطوفي 3/ 190.

(5) المستصفى، للغزالي، ص173.

(6) المرجع السابق، ص171.

(7) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي 8/ 3822.

(8) التحبير شرح التحرير، للمرداوي 8/ 3822. وانظر: كشف الأسرار، للبخاري الحنفي 4/ 3.

(9) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي 8/ 3822.

(10) الاعتصام، للشاطبي، ص654.

(11) مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص200.

وعرفه النسفي الحنفي: بقوله: هو اسم لدليل يعارض القياس الجلي[1].

وإليه ذهب السرخسي حيث قال: هو الدليل الذي يكون للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأفهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد إنعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب، وسموا ذلك استحسانا[2]. وأعجبني هذا التعريف.

ويظهر لنا من تعريف السرخسي أنه العدول عن دليل إلى دليل غيره خفي أقوى ومعارض بدليل.

ويرى البعض أنه تخصيص العموم بأي دليل: كما ذكر الشاطبي أن ابن العربي عرفه عرفه بقوله: الاستحسان عندنا (يريد المالكية) وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين، فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرد، فإن أبا حنيفة ومالك يريان تخصيص العموم بأي دليل كان[3].

ويرى آخرون أنه استثناء: فقد عرفه ابن العربي أيضا بأنه: ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته ومنه ترك الدليل للعرف ...[4].

ومنهم من يرى أنه هو القياس: فقد عرفه النسفي أيضا بقوله: هو القياس[5].

وغيره من التعريف يطول ذكرها...

---

(1) كشف الأسرار للنسفي 291/2.

(2) أصول السرخسي 200/2.

(3) الموافقات للشاطبي 8/4-2-9-20. والاعتصام له 138/2.

(4) الموافقات للشاطبي 208/4.

(5) كشف الأسرار للنسفي 296/2.

الترجيح:

كنَّا قد سبق وذكرنا بأنَّ؛ الاستحسان هو: التلذذ. ولا خلاف في رد هذا المصطلح لأنَّ الشافعي لم يجعله مصطلحا للاستحسان بل ذمًّا له.

وقلنا: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته، فلا يقدر على إظهاره.

وكذلك هذا التعريف لا خلاف في رده؛ لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ولا بد من ظهوره.

وقلنا: أنَّه ما يستحسنه المجتهد بعقله.

وكذلك هذا مرفوض؛ لأنه يفوض الأحكام إلى آراء الرجال، ولو فتح هذا الباب لبطلت الحجج وادعى كل من شاء ما شاء.

وقلنا بأنَّه تخصيص العموم بأي دليل كان.

وهذا ليس استحسانا بل من أعمال الاستحسان، كما سيأتي تبيانه.

وقلنا أنه استثناء: وكذلك هذا من أعمل الاستحسان وليس عينه.

وقلنا أنَّه القياس: وهذا لا ينطبق مع الاستحسان بأي وجه كان لا في أركانه ولا في شروطه ولا في كيفيَّة العمل به.

وقلنا: أنه العدول عن حكم إلى إلى غيره خفي أقوى ومعارض بدليل.

وهو الراجح عندنا: ومنه قول السرخسي: هو الدليل الذي يكون للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأفهام قبل إنعام التأمل فيه، وبعد انعام التأمل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب، وسموا ذلك استحسانا.

ويشهد له تعريف ابن اللحام الحنبلي بقوله هو: العدول بحكم مسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص[1].

---

(1) المختصر في أصول الفقه 162.

ويشهد له تعريف الآمدي بقوله: هو أن يعدل المجتهد عن الحكم في مسألة ما، حُكمَ في نظائرها إلى خلافه، لوجه يقتضي العدول[1].

واتَّفقنا هنا أنَّ أوَّل الاستحسان العدول عن حكم إلى حكم، وهذا العدول يقتضي دليلا، فإن وُجدَ هذا الدليل فإنَّه يُشترط فيه أن يكون أقوى من دليل الحكم الأوَّل.

ونخرج بهذا أنَّ الاستحسان هو:

العدول عن حكم ظاهر، إلى حكمٍ خفي بدليل شرعيٍّ أقوى من دليل الحكم الأوَّل، فيشمل تخصيص العموم، وتقييد المطلق، والاستثناء من قاعدة كلية بدليل، ويشمل ما ليس له دليل ظاهر، وله دليل خفي معارض لما يُتوهَّم أنه حكم ظاهر.

فقد بينا في هذا التعريف أن أسباب العدول عن الحكم الأول هو الدليل الشرعي، لا من دليل عقلي ولا من تلذذ ولا هوى، وهذا التعريف المطابق للشرع، ينطبق مع قول الإمام مالك رحمه الله تعالى: تسعة أعشار العلم الاستحسان[2].

سبب تسميته استحسانا:

كنَّا قد سبق وأشرنا أنَّ الاستحسان في اللغة بأنَّه؛ طلب الحَسَنِ من بين أشياء عدَّة، وهو على وزن استفعال، واستغفار، والاستغفار طلب المغفرة، والاستدعاء طلب الدعوة، وكذلك الاستحسان طلب الحَسَن.

وهنا المجتهد طلب أحسن الأحكام في المسألة، أو أحسن الأدلَّة الموصلة للحكم، وذلك بعدما كان الحكم أو الدليل خفيًّا عنه فلمَّا وجد الدليل على الحكم الثاني عدل إليه، فعمل المجتهد طلب الحَسَنِ من الأحكام أو الأدلَّة، وعملية استخراج الحكم المخفي بذاتها موصوفة بالحسن، فلذلك سُمِّي استحسانا.

(1) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي 392/3.

(2) الموافقات للشاطبي 198/5.

من تطبيقات التعريف:

إذا حدثت نازلة ولم يرد فيها حكم لا بنص ولا بإجماع، ولها وجهة ظاهرة مثل القياس، تقتضي حكما معيَّنا، ولها وجهة أخرى خفيَّة تقتضي حكما آخر معارضا للحكم الأول، ووجد الدليل الذي يرجح الوجهة الخفيَّة، فوجب على المجتهد أن يعدل إلى الحكم الذي كان خفيًّا، ويمكن تسميته استخراجا، واستحسانا.

وفي هذه الحالة فإنَّه واجب العمل به، فهو من باب العمل بالراجح.

وبكن على هذا الشكل فإنَّه ومع قوَّته لا يُعتبر أصلا من أصول الاستدلال، بل هو أصل من أصول الاجتهاد.

هذا لأنَّ أصل الاستدال هو ما يُرجع إليه لإثبات الدليل، وهذا لا ينطبق مع الاستحسان، ويمكننا تسميته دليلا لا أصلا، لذلك جعلناه في هذه المرتبة الأخيرة.

الفصل الثاني: شروط الاستحسان:

1 – أن يكون الدليل المخفي أقوى في الحجيَّة من الدليل الظاهر.

فإن كان الدليل الثاني أضعف فالاستحسان باطل.

وإن الدليل الثاني مسوايا، فلا استحسان حتى يتمَّ الترجيح.

فإن رجحَّ الدليل الأوَّل، كان الدليل الثاني وهمًا، وإنْ رجِّحَ الديل الثاني كان الاستحسان صحيحا، والعمل به واجب.

2 – أن يكون الدليل الثاني معارضا للأوَّل.

فإن لم الدليل الثاني معارضا للأول فهو حجَّة للأوَّل ومعزز له، وليس استحساننا.

3 – أن يكون المُستحسنُ من أهل الاجتهاد، أو من أهل العلم بحيث يكونُ مُلمًّا بعلم الأصول، وعلم المقاصد، والفقه، وشيء من علوم اللغة.

الفصل الثالث: أركان الاستحسان:

للاستحسان ركنان وهما:

1 – مُتستحسِن.

2 – مُتَسحسَن.

3 – أداة الاستحسان.

أمَّا الأوَّل: فهو المجتهد، أو العالم.

وأمَّا الثاني: فهو الحكم الذي سيقع عليه الاسحسان.

وأمَّا الثالث: فهو دليل الحكم الثاني المعدولِ له.

الفصل الرابع حجيَّة الاستحسان:

اختلف الأئمة في حجية الاستحسان واعتباره مصدرا من مصادر التشريع على قولين:

القول الأول: أنه حجة شرعية ومصدر من مصادر التشريع، ذهب إلى ذلك الحنفية، وينسب إلى الحنابلة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ}[الزمر: 55] وقوله تعالى: {الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ}[الزمر: 18] فالآيتان تبينان أن المؤمن يتبع الأحسن، أي: يتبع ما يستحسنه، وقال صلى الله عليه وسلم: "فمَا رآهُ المسلمونَ حسنًا فهوَ عندَ اللهِ حسنٌ"[1] أي: ما يستحسنه المسلمون فهو حسن ومقبول عند الله تعالى[2].

القول الثاني: أن الاستحسان ليس حجة شرعية ولا مصدرا ولا دليلا من أدلة الشرع، وأن استنباط الأحكام بالاستحسان هوى وتلذذ وتعسف، وأنه من استحسن فقد شرع من عند نفسه[3]، وعرفه الغزالي فقال: هو ما يستحسنه المجتهد بعقله[4]، وهو مذهب الشافعية والمالكية[5]، وضرب الشافعي مثلا لذلك كمن يتجه في الصلاة إلى جهة يستحسن أنها الكعبة، بغير دليل.

---

(1) أخرجه أحمد (3600) واللفظ له، والطبراني (9/118) (8582).

(2) المستصفى 1 ص 276، المدخل إلى مذهب أحمد ص 136، أصول السرخسي 2 ص 204، التوضيح 2 ص 2، المسودة ص 453، الإحكام، الآمدي 4 ص 136، 139، وسبق تخريج الحديث في الإجماع.

(3) اشتهرت هذه العبارة عن الإمام الشافعي وكررها الناس عنه، ولم تثبت في كتبه، لكن قال في "الأم": "من قال بالاستحسان فقد قال قولا عظيما ووضع نفسه في رأيه واستحسانه على غير كتاب ولا سنة فوضعها في أن يتبع رأيه" (العطار على جمع الجوامع 2/ 365).

(4) المستصفى: 1 ص 274.

(5) الرسالة: ص 25، 505، 517، جمع الجوامع: 2 ص 394، الحدود في الأصول، الباجي: ص 65، تنقيح الفصول: ص 148، الإحكام، لابن حزم: 2 ص 757، أثر الأدلة المختلف فيها: ص 130، بينما نقل الإمام مالك أنه قال: "تسعة أعشار العلم الاستحسان، الموافقات: 4/ 137.

يقول الشافعي رحمه الله: فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سابق[1]، أي من الكتاب والسنة، واستدل الشافعي على ذلك بأن الاستحسان إن كان مع وجود نص فهو معارض للنص، وإن لم يكن نص في المسألة فهو تعطيل للقياس، وكذا الأمرين غير جائز، فالحكم الشرعي يكون بنص أو إجماع أو اجتهاد، والاجتهاد هو القياس، وإذا تعطل القياس جاز لأهل العقول أن يشرعوا من عندهم بما تستحسنه عقولهم، قال الشافعي: ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله، وجهة العلم بعده الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها[2]، وأن إجماع الأمة أنه ليس للعالم أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة، وأن الله تعالى خاطب نبيه فقال: {وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ}[المائدة: 49].

---

(1) الرسالة: ص 25.

(2) الرسالة: ص 508، الأم: 7 ص 271، المستصفى: 1 ص 275، جمع الجوامع: 2 ص 395، وقد كتب الإمام الشافعي كتابا سماه إبطال الاستحسان مع كتابه الأم.

الترجيح:

هنا يستغرب القارئ فإنَّ كلا المتعارضين لهما أدلة أحدهما تفيد أنَّ الاستحسان حجَّة، والآخر أدلته تفيد أنَّ الاستحسان باطل، والسبيل للجمع بينهما سهل، فسيمرَّ علينا أنَّ من أنواع الاستحسان من حيث القبول الرد، الاستحسان بالعقل، والاستحسان بالنقل، فأمَّا الاستحسان بالعقل فهو الذي يردُّه الشافعي وغيره ممَّن يرد الاستحسان، وهذا صحيح فإنَّ كل من له ذرَّة من علم يجب عليه ردُّ هذا النوع من الاستحسان، وأمَّا الذين يقولون بحجيَّة الاستحسان فهم يتحدَّثون عن الاستحسان بالنَّقل، أي: بالدليل.

والواقع أن الحنفية نظروا إلى الاستحسان من وجهة نظر معينة تختلف عن وجهة نظر الشافعية، وأن اختلافهم في تحديد معناه أدى إلى اختلافهم في حجيته، وأن الشافعية والمالكية، لا ينكرون وجهة نظر الحنفية في مراعاة القياس القوي وتقديمه عند تحقق المصلحة، ويؤيدون ترجيح قياس على قياس لعلة أو سبب، وكذلك الحنفية يوافقون الشافعية في إنكار الاستحسان الموسوم بالتشهي وإعمال العقل والتحكم والهوى في الأحكام الشرعية، ولو نظر كل طرف في المعنى الذي حدده الآخر لوافقه عليه، فالاختلاف بينهم هو اختلاف لفظي كما يقول علماء الأصول، وأنهم متفقون على استعمال لفظه وحقيقته في الأحكام العملية في مسائل كثيرة[1]، من ذلك استحسان المصلحة، والاستصناع للمصلحة، وأقر المالكية الاستصلاح، وهو مصلحة[2].

ويجب أن يُعلم أن استحسان النص أو الإجماع أو الضرورة متفق عليه، وإنما الخلاف في استحسان الرأي أي في القياس الخفي فقط.

(1) انظر: كشف الأسرار: 4 ص 125، تسهيل الوصول: ص 234، المدخل الفقهي العام: 1 ص 57، الإحكام، الآمدي: 4 ص 136، التلويح: 3 ص 2، أصول السرخسي: 2 ص 202.

(2) قال الشيرازي بعد تحرير الخلاف: "فيسقط الخلاف في المسألة" اللمع ص 334.

الفصل الخامس: حكم الاستحسان:

بالرغم من أن الاستحسان مختلف فيه، ومع ذلك فإنه يأتي في المرتبة الرابعة عند الحنفية القائلين به، وأنه يقدم على القياس، فإذا تعارض الاستحسان مع القياس يقدم الاستحسان، لأن الاستحسان نوع راجح من أنواع القياس الذي يقدم على قياس آخر، قال البزدوي: وإنما الاستحسان عندنا أحد القياسين[1]، وقال ابن بدران: وحاصل هذا يرجع إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد[2].

ولذلك يذكر الحنفية في كتبهم باستمرار العبارة التالية "أن الحكم استحسانا كذا، وقياسا كذا" ويفهم منها ترجيح الاستحسان على القياس باتفاق علمائهم.

زيمكننا فصل الكلام بقول: إن كان الاستحسان بالنَّقل فهو حجَّة، وواجب العودُ إليه، لأنَّ المجتهدَ عدلَ من دليل إلى دليل أقوى، بغض النظر إن كان الثاني خفيًّا أو جليًّا.

والاستحسان دليل ظني في دلالته على الأحكام كالقياس، والظن مقبول في الأحكام

---

(1) كشف الأسرار: 4 ص 1123، 1126.

(2) المدخل إلى مذهب أحمد، له: ص 136، وانظر: المدخل الفقهي العام 1/ 88.

الفصل السادس أنواع الاستحسان:

1 – أنواع الاستحسان من حيث القبول الرد:

أ – استحسان بالعقل:

وهذا مردود لما فيه من المفاسد.

ب – استحسان بالنَّقل:

وهو الذي عليه العمل وهو الذي عرفناه سابقا، أي العدول عن حكم جلي إلى حكم خفي بدليل أقوى من حكم الأوَّل، وهذا النوع يشتمل على أقسام:

2 – أنواع الاستحسان المقبول من حيث جنسه:

أ – العدول عن حكم إلى حكم معارض بدليل أقوى:

من أمثلته: يحكم المجتهد بالإباحة على شرب السجائر، استنادا إفلى أنَّها من الطيِّبات، ثمَّ يكتف دليلا خفيًّا، لم يطَّلع عليه سابقا، مثل أنَّ السجائر مضرة، ومثل أنَّ فيها نوعا من المخدرات، فيعدل عن الحكم الأول وهو الإباحة إلى الحكم الثاني وهو الكراهة أو التحريم بدليل.

ب – استخراج حكم خفي لمسألة يُظنُّ وهمًا أنَّ فيها حكما معارضا:

من أمثلته: تحريم لحوم الخيل، فيظن البعض أنَّ حكمها التحريم قياسا على الحمير، وبقوله تعالى: "وَالخَيْلَ وَالبِغَالَ وَالحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً"[النحل:8]، والأصل فيها أنها لا حكم فيها، فيستخرج المجتهد حكما لتحريمها، كما في الصحيحين: عن أسماء بنت أبي بكر قالت: "نحرنا فرسًا على عهدِ رسولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم فأكلناه"[1]، فهذا استحسان، وهو مرجَّح على القياس، ومرجَّح على الدليل الأوَّل.

(1) أخرجه البخاري (5519) واللفظ له، ومسلم (1942).

ج – ترجيح قياس حفي على قياس جلي بدليل.

وهذا قد قدمنا له أمثة في باب ترجيح الأقيسة.

د – استخراج استثناء مخفي يخالف قاعدة عامَّة، ولا يكون هذا الاسثناء إلا بدليل.

من أمثلته: المشقة تجلب التيسير، فالعاجز عن القيام للصلاة له أن يصلي جالسا، فالأصل في العجز المشقَّة وهو مُستثنى من أصل القيام، ويُستثنى من هذا الاستثناء، عدم دوام الاستثناء، بدليل عدم دوام العجز، إن كان عجزه غير دائم.

وهذه مجرد أمثلة تقريبية لا غير.

أنواع الاستحسان المقبول من حيث درجته:

1 – الاستحسان بالنص:

وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لدليل من النص.

ومن أمثلته: السلم، وهو بيع المعدوم، حيث يبيع صاحب الأرض حصادا قبل حصوله، فهو بيع شيء موصوف في الذمَّة بثمن عاجل، والأصل فيه المنع، لحديث حكيم بن حزام قال: "سألتُ النبيَّ ﷺ فقلتُ: يا رسولَ اللهِ، يأتيني الرجلُ فيسألني البيعَ ليس عندي أبيعُه منه ثم أبتاعُه له من السوقِ, قال: لا تبعْ ما ليس عندَك"[1]، ولكنَّه استثنى من النهي العام عن بيع أحد ما ليس عنده، أو بيع المعدوم عامَّة بقول النبي: "من أَسْلَفَ فليَسْلِفْ في كيلٍ معلومٍ ووزنٍ معلومٍ إلى أجلٍ معلومٍ"[2]، وذكر السرخسي هذا النوع في أنواع الاستحسان[3].

وهذا النوع واجب العود إليه، ولا يجوز منعه لأنَّ دليله النص.

وكذلك صحَّة صوم من أكل أو شرب ناسيا في رمضان، حيث يقتضي الأصل أن يُحكم بفطره، ولكنَّه مستثنى.

---

(1) صحيح رواه النسائي 4627.

(2) أخرجه البخاري (2240)، ومسلم (1604) باختلاف يسير.

(3) أصول الشرخسي 203/2، والموافقات للشاطبي 207/4، وكشف الأسرار للنسفي 260/2.

وكذلك عدم قطع يد السارق في المجاعة، مع أنَّ شروط القطع متوفرة فيه، فيُعدل عن القطع استحسانا، بحسب الضرورة، وهو من فعل عمر رضي الله عنه(1).

وصراحة إنَّ الحكم الثابت بالنصِّ، لا يكون استحسانا بل هو نص في المسألة، وقضية عدم قطع يد السارق أنها استحسان بالنص، الصحيح أنَّها عكس النص، ولو سمَّوها استحسانا بالضرورة لكان أولى، ولعلَّهم يقصدون هذا النوع من الاستحسان استحسان من طرف المشرع، لا من طرف المجتهد، فإن كان الأمر كذلك فهو مستقيم، وعليه يكون للاستحسان قسمين آخرين، وهما استحسان من المشرع، وهو الاستحسان بالنص، واستحسان من العالم، وهو ما عدا النص.

2 – الاستحسان بالإجماع:

وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لدليل الإجماع.

من أمثلته: عقد الاستصناع: وهو الاتفاق مع صانع على صنع شيء معين وتسليمه له بثمن معين في وقت معيَّن.

وهو أن يعقد شخص مع آخر عقداً لصنع شيء من الثياب أو الأواني نظير مبلغ معين.

ويرى بعض الأصوليين أنَّه غير جائز أصلا، جريا على القياس بعدم جواز بيع المعدوم وقت العقد، لكنَّه جاز استحسانا بالإجماع(2).

يقول السرخسي: أمَّا ترك القياس بدليل الاستحسان في نحو الاستصناع، للإجماع على العمل به بين الناس من لدن رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا(3).

وهذا الاستحسان، صراحة ليس سنده الإجماع بل سنده السنَّة التقريرية، لأنَّ الأمر معهود من لدن رسول الله ﷺ، والاستناد إلى السنَّة أقوى من الاستحسان المستند إلى الإجماع، وكذلك لا يعد هذا استحسانا مادام مستندا على نص نبوي، ولعلَّه استحسان من جهة النبي ﷺ.

(1) ينظر الأدلة المختلف فيها: للدكتور: عبد الحميد أبو المكارم 266.

(2) يُنظر حجية الاستحسان عند الأصوليين للدكتور: عمر بن محمد عمر عبد الرحمن.

(3) أصول السرخسي 203/2، وكشف الأسرار للنسفي 292/2.

3 – الاستحسان بالضرورة:

وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها ؛ لأجل أن الأخذ به متعذرٌ أو شاق على المكلف. من أمثلته: عدم قطع يد السارق في المجاعة بضرورة الجوعِ، لأنَّ الاضطرار يُوجِد شبهة قويَّة في المال المسروق، والحدود تدرأ بالشبهات[1].

وهذا النوع وإن كان مرفوضا عند البعض كسابقيه، إلَّا أنَّنا يمكن أن نطلق عليه لفظ الاستحسان، لأنَّه اشتمل على عديد المقوِّمات من البحث والاجتهاد والاستثناء من الأصل في وقت محدد وحالة محدَّدة، خوَّلت لصاحبه أن يستحسن هذا الحكم.

ومن أمثلته أيضا: قول بعض العلماء: القياس يقتضي عدم تطهر الآبار والحياض بعد تنجسها؛ لأن نزح جميع الماء الموجود في البئر أو الحوض لا يؤدي إلى طهارتهما؛ لأن ما ينبع من الماء أو يصف في الحوض لابد أن يلاقي نجساً فينجس، فلا تتحقق طهارته، لكن حكم بطهارة ذلك للضرورة[2].

4 – الاستحسان بالعرف:

وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لحكم آخر لجريان العرف به.

ومن أمثلته: الشروط المقترنة بعقد البيع فالأصل عند الحنفية منعها، إلا أنهم يجيزون الشروط التي جرى العرف بها استحسانًا[3].

---

(1) يُنظر منهج عمر بن الخطاب في التشريع للدكتور محمد بلتاجي 244 – 245.

(2) انظر: تقويم الأدلة للدبوسي 405، المغني للخبازي 308، الاستحسان للدكتور يعقوب الباحسين 100.

(3) حاشية ابن عابدين 5/ 88.

من أمثلته أيضا: لو حلف إنسان ألا يأكل لحماً، فالأصل أنه يحنث بأكل لحم السمك؛ لأنه يسمى في أصل اللغة لحماً، كما قال تعالى: {وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا}[النحل: 14] لكنه لا يحنث استحساناً؛ لأن العرف على أن اللحم لا يدخل فيه السمك[1].

5 – الاستحسان بالمصلحة:

وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها للمصلحة.

ومن أمثلته: تضمين الأجير المشترك عند المالكية، وإن لم يكن صانعًا، إن لم تكن نازلة سببت هلاك العين أي من غير تفريط من الأجير، وذلك لمَّا كثر ادعاء هلاك ما عند الصانع أو الأجير المشترك، فإن الأصل عندهم عدم تضمينه؛ لأنه مؤتمن، إلا أنهم قالوا بتضمينه استحسانًا للمصلحة[2].

وقد أفتى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه بتضمين الصناع حرضا على مصالح الناس[3].

والمعنى أن؛ الأجير المشترك، وهو الذي لا يعمل لشخص بعينه، بل يقدم خدمة لكل من يحتاجه مقابل أجرة معينة كالغسّال، والخياط، إذ الأصل في عقد الإجارة أن الأجير إذا تلف عنده شيء من غير تفريط ألا يضمنه، لكن قيل بتضمينه مخالفة لنظائر المسألة استحساناً سنده المصلحة، وذلك لأجل المحافظة على أموال الناس؛ لكثرة الخيانة بين الناس، وقلة الأمانة[4].

---

(1) انظر: الاعتصام، للشاطبي، ص641.

(2) انظر: المنخول للغزالي، ص: 478، فتح القدير لابن الهمام، 127/5، وحاشية ابن عابدين، 260/3، الاستحسان ليعقوب الباحسين، ص: 106.

(3) الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان 233.

(4) انظر: المحصول لابن العربي 131، الاعتصام للشاطبي، 139/2، أصول الفقه للسلمي 197.

6 – الاستحسان بالقياس:

وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لقياس خفي اقتضى ذلك.

مثل الحكم بطهارة سؤر سباع الطير المحرمة كالحدأة والصقر، مع أن القياس الظاهر يقتضي نجاسته كسؤر سباع البهائم مثل الذئب والأسد، ووجه الاستحسان أن القياس الظاهر على سباع البهائم معارض بقياس خفي أولى بالاعتبار، وهو أن سباع البهائم حكم بنجاسة سؤرها لاختلاطه بلعابها، ولعابها نجس، وسباع الطير تشرب الماء بمناقيرها، والمناقير لا رطوبة فيها فلا تلوث الماء.

7 – الاسْتِحْسَان بِمُرَاعَاةِ الْخِلَاف:

وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها عند العالم لأجل مراعاته لخلاف عالم آخر.

ومن أمثلة ذلك: ذلك الماء القليل إذا وقعت فيه النجاسة اليسيرة، ولم تغير أحد أوصافه، لا يجوز لمن أراد الصلاة الوضوء به، بل يتيمم، فإن توضأ به، وصلى أعاد ما دام في الوقت، ولم يعد بعد الوقت؛ مراعاة لمذهب من يقول: "إن هذا الماء طاهر مطهّر"، ونظائر المسألة أن يعيد مطلقاً، لكن فصلوا ذلك التفصيل مراعاة للخلاف.

8 – الاسْتِحْسَان بِنَزَارَة الشَّيْء:

وهو ترك مقتضى الدليل في اليسير لتفاهته، ونزارته لرفع المشقة، والتوسعة على الناس.

ومن أمثلة ذلك: العفو عن قليل النجاسة، ووصفوه بما يكون مثل رؤوس الإبر، والعفو عن النجاسات التي تكون في رجل الذباب، والعفو عن يسير الودي، والمذي، وتجويز الغرر اليسير[3].

---

(1) انظر: كشف الأسرار للبخاري، 2/4، تيسير التحرير لأمير بادشاه، 79/4، الاستحسان ليعقوب الباحسين 64.

(2) انظر : الاعتصام للشاطبي، 645/2، الاستحسان ليعقوب الباحسين، ص : 119.

(3) انظر : المحصول لابن العربي 131، الاعتصام للشاطبي، 196/5، الاستحسان ليعقوب الباحسين 116.

ولا شكَّ أنَّ هذا توسُّعٌ مفرط في الاستحسان وإعطائه أسماءً ليست من جنسه، كالاستحسان بالنص، فهو إمَّا نص، أو المقصود استحسان الشارع نفسه، بل منهم من من قسم الاستحسان بالنص إلى استحسان بالكتاب واستحسان بالسنَّة، وكثَّروا الأقسام، والغالب فيها كما قلت إمَّا إنها ليست استحسانا أو استحسان من الشارع، كذلك الاستحسان بالإجماع فغالب مستنده السنة كما سبق وأشرنا، وكذلك الاستحسان بالعرف ففي المثل السابق هو أقرب للحيلة من الاستحسان، وكذلك الاستحسان بالقياس فهذا لا مستند له إلا العقل، وكمنا قلنا أن الاستحسان العقلي مردود، وكذلك الاستحسان بمراعات الخلاف، فهو استحسان عقلي أيضا وهو مردود، وأما الاستحسان بنزارة الشيء فهو من باب الاستحسان بالمصلحة فلا داعي لإفراده.

وعليه فله لنا إلا الاستحسان بالضرورة، والاستحسان بالمصلحة، وهذان النَّوعان يصدقُ أن يُطلق عليهما مصطلح الاستحسان،وأمَّا البقيَّة فهي إمَّا نصوص، وإمَّا استحسانات عقليَّة مردودة.

ونخرج من هذا الباب أنَّ الاستحسان بمعناه الاصطلاحي عندنا، هو الاستحسان بالضرروة أو بالمصلحة، هذا لأنّ الضرورة أصل الاستثناءات، والمصلحة ومن جنسها سد الذرائع هي مقصد الشرع، فعلى هذا لو بني عليهما الاستحسان كان استحسانا صحيحا مقبولا، والله أعلم بالصواب.

الباب الرابع

{عمل أهل المدينة فيما يختص بالمدينة في العصور الذهبية}

الفصل الأول: مفهوم عمل أهل المدينة:

هو: ما اتَّفَقَ عَليهِ عُلَماءُ المَدِينَةِ المنورة كُلُّهُم أو أَكْثَرُهُم في زَمَنِ الصَّحابَةِ أو التّابِعِينَ أو تابِعِي التّابِعِينَ، سَواءٌ أكانَ سَنَدُهُ نَقْلًا أو اجْتِهادًا.

المعنى:

عَمَلَ أهْلِ المَدِينَةِ هو ما أَجْمَعَ على عَمَلِهِ عُلماءُ المَدِينَةِ في القُرُونِ الثَّلاثَةِ الأُولى التي وَرَدَتِ الآثارُ على أنَّها خَيْرُ القُرُونِ، وتَوارَثُوهُ جِيلاً بَعْدَ جِيلٍ، وليسَ إجماعًا ملزمًا عند جمهور العلماء إلا ما يُعدُّ نقلًا فيعامل معاملةَ الأخبارِ لكنه أصلٌ مِن أُصولِ الإمام مالِك بن أنسٍ التي كان يَعتَمِد عليها، وهو مُقدَّمٌ عندَه على خَبَرِ الواحِد؛ لأنَّ المَدِينَةَ مَوْطِنُ الرَّسُول صَلَّى الله عليه وسَلَّمَ وأَصْحَابِهِ، والوَحْيُ كان يَنْزِل بين ظَهْرانَيهِم. وهو على نوعَيْنِ:

الفصل الثاني: أنواع عمل أهل المدينة:

1- نَقْلِيٌّ: كنَقلِهِم الصّاع والمُدَّ والأذانَ والأوقاتِ وتَرْكِ أخذِ الزَّكاةِ مِن الخَضْرواتِ، وغيرِ ذلك مِن المَسائِلِ التي طَرِيقُها النَّقْلُ، واتَّصَلَ العَمَلُ بها في المدينة على وَجْهٍ لا يخفى مِثله.

2- اِسْتِدلالِيٌّ: وهو ما ذهبوا إليه بِطَرِيقِ الاجتِهادِ، وهذا هو مَحَلُّ الخِلاف بين المالِكِيَّةِ أنفسِهم، وبينهم وبين غيرهم مِن أصحابِ المذاهِبِ الأخرى[1].

---

(1) مجموع فتاوى ابن تيمية : (20/229 – 310) – إعلام الموقعين : (4/239 – 249) – الموافقات : (3/227) – أصول فقه الإمام مالك : (2/769) – المسائل التي بناها الإمام مالك على عمل أهل المدينة : (1/77) – الرسالة : (ص 533) – المحصول في أصول الفقه : (4/162) – الإحكام : (1/302) – روضة الناظر وجنة المناظر : (1/298).

بل قال القاضي عبد الوهاب إن المالكية مختلفون فيه على ثلاثة أوجه هي:

1 – أنه ليس بحجة ولا مرجح، وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني والأبهري وأبي الفرج وغيرهم.

2 – أنه مرجح عند التعارض ولا يستدل به منفردا.

3 – أنه حجة[1].

الفصل الثالث: أدلة حجية عمل أهل المدينة لاستدلالي عند المالكية[1].

استدل المالكية على حجية عمل أهل المدينة واعتباره مصدرا من مصادر التشريع بمجموعة من الأدلة منها:

أ– الأحاديث الدالة على فضل المدينة وساكنيها منها:

حديث جابر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:" إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها"[2].

وحديث هشام بن عروة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: "لا يخرج أحد من المدينة رغبة عنها إلا أبدلها الله خيرا منه"[3].

وحديث سعيد المقبري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "المدينة قبة الاسلام ودار الايمان وأرض الهجرة ومبوأ الحلال والحرام"[4].

وحديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال:" إن الإيمان ليأرز إلى المدينة كما تأرز الحية إلى جحرها"[5].

---

(1) البحر المحيط 4/ 485 – 486.

(2) الموطأ برواية يحيى بن يحيى الليثي (1570) وغيره.

(3) الموطأ: (رقم:1572).

(4) الطبراني في الأوسط:(5618). ضعفه الألباني: السلسلة الضعيفة (رقم:761).

(5) البخاري(رقم 1777)، ومسلم (رقم 147).

مناقشة هذا النوع من الأدلَّة:

أولا نقول إن حديث سعيد المقبري ضعيف أخرجه رواه الطبراني في الأوسط، عن عيسى بن مينا "قالون": حدثنا عبد الله بن نافع عن أبي المثنى القاريء عن سعيد المقبري عن أبي هريرة مرفوعا، وقال السيوطي في الحجج المبينة: سنده حسن.

وكأنه أخذه من قول الهيثمي في المجمع: وفيه عيسى بن مينا قالون، وحديثه حسن وبقية رجاله ثقات، وفي هذا نظر من وجهين:

الأول: أن عيسى بن مينا لم يوثقه غير ابن حبان، وقد قال فيه الذهبي: أما في القراءة فثبت، وأما في الحديث فيكتب حديثه في الجملة، سئل عنه أحمد بن صالح المصري عن حديثه فضحك وقال: تكتبون عن كل أحد !

وفي كلام أحمد بن صالح هذا إشارة إلى ضعف هذا الرجل إلى درجة أنه لا يكتب حديثه.

الثاني: أن أبا المثنى القاريء واسمه سليمان بن يزيد ضعيف كما قال الدارقطني وتبعه الحافظ في التقريب.

وقال أبو حاتم: منكر الحديث ليس بالقوي، وأما ابن حبان فأورده في الثقات فهو عمدة الهيثمي في توثيقه.

لكن توثيق ابن حبان لا قيمة له لاسيما مع مخالفة من هو أعرف منه بالرجال كأبي حاتم والدارقطني، لاسيما وهو أعني ابن حبان قد تناقض، فإنه قد ذكره في الضعفاء أيضا فقال: يخالف الثقات في الروايات لا يجوز الاحتجاج به ولا الرواية عنه إلا للاعتبار.

---

(1) سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة.

وحتى إن قلنا أنَّ كل هذه الآثار صحيحة فهذا لا يعني أنَّ دليل على أنَّ عمل أهل المدينة أصل من أصول الاستدلال على إطلاقه، فإنَّ النبي ﷺ مدح الكثير من المدن والبلدان، وخاصَّة اليمين حيث قال ﷺ: "أتاكم أهلُ اليمنِ، هم أضعفُ قلوبًا، وأَرَقُّ أفئدةً، الفقهُ يمانٍ، و الحكمةُ يمانيَّةٌ"[1].

فإن كان الأمر كذلك فحديث اليمن أولى ممَّا سبق، فهل نقول أنَّ عمل أهل اليمن أصل من أصول الاستدلال حاصَّة لما قال ﷺ: الفقه يمان؟

كذلك قول رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: "إني رأيتُ عمودَ الكِتَابِ انْتُزِعَ مِنْ تَحْتِ وِسَادَتِي، فنظرتُ فَإِذَا هُوَ نورٌ ساطعٌ عُمِدَ بِهِ إِلَى الشَّامِ، أَلا إِنَّ الإِيمَانَ – إِذَا وَقَعَتِ الفتن – بالشام"[2].

وكذلك قال في قريش: قريش على مقدمة الناس يوم القيامة ، ولولا أن تبطر قريش لأخبرتها بما لمحسنها عند الله من الثواب[3].

وغيرها من الأحاديث في مدح البدان والشهادة لأهلها بالعلم أو بالتقوى، ولكن هذا لا يعني أنها أصل من أصول الاستدلال، كما بينَّا.

---

(1) أخرجه البخاري (4390)، ومسلم (52).

(2) أخرجه الحاكم [8554]، وصحّحه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وصحّحه الألباني في تخريج أحاديث فضائل الشام.

(3) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للملا علي القاري، نور الدين علي بن سلطان محمد القاري 3862/9.

ب- بعض الآثار الثابتة عن السلف في بيان فضل المدينة منها:

قال مالك بن أنس: المدينة، وعلى أنقابها ملائكة يحرسونها لا يدخلها الدجال ولا الطاعون وهي دار الهجرة والسنة وبها خيار الناس بعد النبي ﷺ وهجرة النبي ﷺ وأصحابه، واختارها الله بعد وفاته فجعل بها قبره وبها روضة من رياض الجنة ومنبر رسول الله ﷺ وليس ذلك في البلاد غيرها.

وفي رواية، ومنها تبعت أشراف هذه الأمة يوم القيامة.

قال القاضي عياض معلقا على قول مالك: وهذا كلام لا يقوله مالك عن نفسه، إذ لا يدرك بالقياس[1].

عن زيد بن ثابت: إذا رأيت أهل المدينة على شيء فاعلم أنه السنة، قال ابن عمر: لو أن الناس إذا وقعت فتنة ردوا الأمر فيه إلى أهل المدينة فإذا اجتمعوا على شيء - يعني فعلوه - صلح الأمر، ولكنه إذا نعق ناعق تبعه الناس[2].

مناقشة هذا النوع من الأدلة:

أما الخبر الأوَّل فلا علاقة له بموضوع الاستدلال، وأمَّا الخبر الثاني، فلا يكون على إطلاقه، فابن عمر تكلَّم على عصره، وهو عصر الصحابة، وهذا يستوي فيه الأمر، فنحن نقول بأن فتوى الصحابي حجَّة فإجماع بعضهم من باب أولى، بل وننزل للتابعين وأتباعهم، ولكن ليس هذا القول لكل زمان.

---

(1) ترتيب المدارك وتقريب المسالك 1/ 9.

(2) ترتيب المدارك وتقريب المسالك 1/ 9، وقول زيد بن ثابت أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار (برقم: 29).

ج – واستدلال بالمعقول:

كذلك استدلوا بالمعقول على تقديم عمل أهل المدينة، فقالوا إن المدينة دار هجرة النبي ﷺ، ومجمع الصحابة الذين شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، فلا يجوز أن يخرج الحق عن قول أهلها.

وبما أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم، فكذلك عملهم حجة على غيرهم.

مناقشة هذا النوع من الأدلة:

فقولهم بأنَّ المدينة مجمع الصحابة خالصة لهم فهذا غير صحيح، فقد مات النبي ﷺ عن مائة وعشرين ألفا من أصحابه، وبقي في المدينة عشرة ألاف، والبقية انتشروا في الأرض يعلمون ناس الدين، وبه فلا توكون روايتهم مقدمة على غيرهم، ويلحقه عملهم، فالصحابة الموجودون خارج المدينة هم مدنيون غالبا، والصحابة الذين في المدينة هم مدنيون وغير مدنيين فجلهم مهاجرين، فهذا قياس غير صحيح، ولا يحتج به.

الفصل الرابع: ردّ العلماء على استدلالات المالكية في حجية عمل أهل المدينة:

هذه الأحاديث والآثار الواردة في فضل المدينة وأهلها لا دليل فيه على حجية عمل أهلها.

فنفي المدينة للخبث عنها لا يحمل على نفيها للخطأ، إذ لا أحد يقول بعصمة أهلها، قال الجويني: نقل أصحاب المقالات عن مالك رضي الله عنه أنه كان يرى اتفاق أهل المدينة يعني علماءها حجة وهذا مشهور عنه ولا حاجة إلى تكلف رد عليه فإن صح النقل فإن البقاع لا تعصم ساكنيها ولو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتي المدينة من المخازي قضى العجب، فلا أثر إذا للبلاد، ولو فرض احتواء المدينة على جميع علماء الإسلام فلا أثر لها فإنه لو اشتمل عليهم بلدة من بلاد الكفر ثم أجمعوا لاتبعوا[1].

ثم إن خلوص المدينة من الخبث لا يستلزم عدم خلوص غيرها منه، وإنما خصصت المدينة بالذكر لفضلها واظهارا لشرفها[2].

وأيضا مشاهدة التنزيل وسماع التأويل، ليس خاصا بمن استقروا بالمدينة، فأن كثيرا من الصحابة ممن كانوا بالمدينة قد انتشروا في البلاد، وتفرقوا في الأمصار بعد مصاحبة النبي ﷺ.

أما احتجاجهم بقياس عمل أهل المدينة على روايتهم فقد ردّ الآمدي على ذلك بقوله: وعن الوجه الثالث أنه تمثيل من غير دليل موجب للجمع بين الرواية والدراية كيف وإن الفرق حاصل وذلك من جهة الإجمال والتفصيل، وأما الإجمال فهو أن

(1) البرهان في أصول الفقه: 1/ 459. د: الوفاء – المنصورة – مصر. ط: الرابعة،سنة 1418. ت: د. عبد العظيم محمود الديب.

(2) الإحكام للآمدي1/ 304.

الرواية يرجح فيها بكثرة الرواة حتى إنه يجب على كل مجتهد الأخذ بقول الأكثر بعد التساوي في جميع الصفات المعتبرة في قبول الرواية، ولا كذلك في الاجتهاد، فإنه لا يجب على أحد من المجتهدين الأخذ بقول الأكثر من المجتهدين ولا بقول الواحد أيضا.

وأما من جهة التفصيل فهو أن الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث المروية في زمن النبي عليه السلام وبحضرته، ولما كان أهل المدينة أعرف بذلك وأقرب إلى معرفة المروي كانت روايتهم أرجح، وأما الاجتهاد فإن طريقه النظر والبحث بالقلب والاستدلال على الحكم[1].

قال ابن تيمية: والتحقيق في مسألة إجماع أهل المدينة، أن منه ما هو متفق عليه بين المسلمين، ومنه ما هو قول جمهور أئمة المسلمين، ومنه مالا يقول به إلا بعضهم.

وذلك أن إجماع أهل المدينة على أربع مراتب.

المرتبة الأولى: ما يجري مجرى النقل عن النبي ﷺ، مثل نقلهم لمقدار الصاع والمد، وكتركه صدقة الخضروات والأحباس، فهذا مما هو حجة باتفاق العلماء.

وهذا هو الذي قال عنه أبو يوسف: قد رجعت يا أبا عبد الله، لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثل ما رجعت.

فقد نقل أبو يوسف أن مثل هذا النقل حجة عند صاحبه أبي حنيفة كما هو حجة عند غيرهم لكن أبو حنيفة لم يبلغه هذا النقل، كما لم يبلغ غيره من الأئمة كثير من الحديث، فلا لوم عليهم في ترك ما لم يبلغهم عمله.

(1) الإحكام للآمدي 1/ 304– 305.

المرتبة الثانية: العمل القديم بالمدينة قبل مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه، فهذا حجة في مذهب مالك، وهو المنصوص عن الشافعي، قال في رواية يونس بن عبد الأعلى: إذا رأيت قدماء أهل المدينة على شيء فلا تتوقف في قلبك ريبا أنه الحق.

وكذا مذهب أحمد أن ما سنه الخلفاء الراشدون فهو حجة يجب اتباعها.

والمحكي عن أبي حنيفة يقتضي أن قول الخلفاء الراشدين حجة.

وما يُعمل لأهل المدينة عمل قديم على عهد الخلفاء الراشدين مخالف لسنة الرسول ﷺ.

(وآخذ على هذا قولهم قبل مقتل عثمان، فأصل استدلالهم في هذا العصر هو سنة الخليفة الراشد، والخلافة الراشد لم تنتهي بموت عثمان، بل الأولى قولهم قبل موت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه.)

المرتبة الثالثة: إذا تعارض في المسألة دليلان كحديثين وقياسين جهل أيهما أرجح، وأحدهما يعمل به أهل المدينة، ففيه نزاع، فمذهب مالك والشافعي أنه يرجح بعمل أهل المدينة، ومذهب أبي حنيفة أنه لا يرجح بعمل أهل المدينة.

ولأصحاب أحمد وجهان: أحدها أنه لا يرجح، والثاني أنه يرجح به، قيل: هذا هو المنصوص عن أحمد.

ومن كلامه قال: إذا رأى أهل المدينة حديثا وعملوا به فهو الغاية.

وكان يفتي على مذهب أهل المدينة ويقدمه على مذهب أهل العراق تقريرا كثيرا، وكان يدل المستفتي على مذاهب أهل الحديث ومذهب أهل المدينة.

فهذه مذاهب جمهور الأئمة توافق مذهب مالك في الترجيح لأقوال أهل المدينة.

المرتبة الرابعة: فهي العمل المتأخر بالمدينة، فهذا هل هو حجة شرعية يجب اتباعها أم لا؟ فالذي عليه أئمة الناس أنه ليس بحجة شرعية.

هذا مذهب الشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم، وهو قول المحققين من أصحاب مالك، كما ذكر ذلك القاضي عبد الوهاب في كتابه "أصول الفقه" ويره، ذكر أن

هذا ليس إجماعا ولا حجة عند المحققين من أصحاب مالك، وربما جعله حجة بعض أهل المغرب من أصحابه، وليس معه للأئمة نص ولا دليل، بل هم أهل تقليد.

قلت: ولم أر في كلام مالك ما يوجب جعل هذا حجة، وهو في الموطأ إنما يذكر الأصل المجمع عليه عندهم، فهو يحكي مذهبهم، وتارة يقول: الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا يصير إلى الإجماع القديم، وتارة لا يذكر.

ولو كان مالك يعتقد أن العمل المتأخر حجة يجب على جميع الأمة اتباعها وإن خالفت النصوص لوجب عليه أن يلزم الناس بذلك حد الإمكان.

وقد عرض عليه الرشيد أو غيره أن يحمل الناس على موطئه فامتنع من ذلك.

وإذا تبين أن إجماع أهل المدينة تفاوت فيه مذاهب جمهور الأئمة، علم بذلك أن قولهم: أصح أقوال أهل الأمصار رواية ورأيا، وأنه تارة يكون حجة قاطعة، وتارة حجة قوية، وتارة مرجحا للدليل، إذ ليست هذه الخاصية لشيء من أمصار المسلمين[1].

نستخلص من كلام ابن تيمية أنه جعل لعمل أهل المدينة أربع مراتب:

المرتبة الأولى: ما جرى مجرى النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو حجة بالاتفاق.

المرتبة الثانية: العمل القديم وعبر عنه قبل مقتل عثمان، وهو كذلك حجة، وأنه لايوجد عمل قديم مستقل بمعارضة السنة إلا إذا عضدته سنة أخرى[2].

المرتبة الثالثة: إذا تعارض حديثان أو قياسان، رجح العمل أحدهما.

المرتبة الرابعة: العمل المتأخر: وهو العمل الذي بعد عهد الخلفاء الراشدين إلى عهد مالك، ذهب إلى عدم حجيته، ونسب ذلك للجمهور وأكثر المالكية.

---

(1) مجموع الفتاوى 20/ 303 وما بعدها. بتصرف.

(2) انظر عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين 123.

وهذا الذي قرره ابن تيمية في عدم حجية العمل المتأخر، ونسب هذا القول لمالك، وقال به مجموعة من محققي المالكية.

قال الحسين ألحيان رحمه الله مبينا لهذا الأمر: أولا: قرر معظم المالكية أنه ليس بحجة، ولا فيه ترجيح على غيره من الأدلة الظنية. وليست له مزية يقدم بها على ما سواه من الاجتهادات المخالفة له.

وهو قول كبراء مالكية بغداد؛ مثل أبي يعقوب إسحاق الرازي، وأبي الحسين عبيد الله ابن المنتاب، وأبي العباس أحمد الطيالسي، وأبي بكر محمد بن بكير، والقاضي أبي الفرج، وأبي بكر الأبهري، وأبي التمام البصري، وأبي الحسن القصار، وأبي بكر الباقلاني.

وأنكر هؤلاء أن يكون هذا مذهبا لمالك، أو لأحد من معتمدي أصحابه.

كما ذهب البعض من المالكية – وعليه البعض من الشافعية – إلى أنه ليس بحجة، ولكن لاتفاقهم – لمزيد فضلهم – قوة يترجح بها على خصوص اجتهاده غيرهم.

وقد احتج لهذا النوع القاضي عبد الوهاب، فقال: إذا ثبت أنه ليس بحجة، ولا تحرم مخالفته، فهو أولى من اجتهاد غيرهم، إذا اقترن بأحد الخبرين المتعارضين رُجح به على ما عري عنه.

وتبنى ابن رشد الجد هذا الفهم أيضا إذ قال: لو حصل إجماعهم من طريق القياس لوجب أن يقدم على قياس غيرهم؛ لأنهم وإن شاركوا أهل الأمصار في مقامات العلم، فقد زادوا عليهم بمشاهدة الوحي، وترتيب الشريعة، ووضع الأمور مواضعها، والعلم بناسخ القرآن ومنسوخه، وما استقر عليه آخر أمر النبي عليه السلام.

ولعل هؤلاء ظنوا أن الاعتبارات التي رجحت روايتهم هي كفيلة بأن ترجح اجتهادهم. وهو مدرك ضعيف، للفارق البين بين الرواية التي تتأثر بالكثرة وغيرها مما أثير من اعتبارات خيرة لأهل المدينة، وبين الاجتهاد الذي لا تأثير لتلك الاعتبارات عليه

ولهذا الضعف في المدرك لم يرتضيه القاضي أبو بكر، ولا محققوا أئمتنا وغيرهم"[1].

نستفيد مما سبق أن عمل أهل المدينة المتأخر ليس بحجة عند جمهور العلماء، وعند معظم المالكية، بل حتى عند مالك نفسه.

ونخلص من هذا الباب أنَّ عمل أهل المدينة يكون حجَّة إذا كان هذا العمل في العصور الذهبيَّة الثلاثة، وهذا هو المعقول، فهو بهذا لم يخرج من فتوى الصحابي وهو حجَّة عندنا، أو من اتحاد بعض التابعين في الحكم على المسألة الواحدة، وهو حجَّة عندنا أيضا.

وأمَّا ما بعد العصور الذهبيَّة فلا اعتبار لعملهم، إلَّا في التَّرجيح في يخص المدينة.

مثال: حديثان متعارضان، وهما ينصَّان عن كيل مد رسول الله ﷺ، فلا شك أنَّ حديث أهل المدينة مقدَّم في كل عصر، لأنَّ المد عندهم، فلا يُقدَّم السامع على المعاين، وهم عاينون وكالوه، وكالوا به.

وهكذا في سائر الأشياء المختص بالمدينة بأحاديث أهلها فيها مقدَّمة على غيرها.

والحق أنَّ هذا لا يقف في حد المدينة، بل في أي بلد نزله رسول الله ﷺ فلو اختلفو في كم من سارية يوجد في بيت الله تعالى، فقطعا سيقدم حديث أهل مكَّة، لأنَّهم أهل البيت وقد عانوه مرارا، وليس السامع كالمعاين.

وهكذا في كل أرض نزلها رسول الله ﷺ.

(1) منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي. للحسين ألحيان، رسالة دكتوراه نوقشت بجامعة محمد الخامس بالرباط سنة1999.

باب الخامس

{الحيل والمخارج الشرعيَّة}

قبل كل شيء وقبل الخوض في حجية الحيل الشرعية، يجب أن نعلم أنَّ الحيل أو المخارج الشرعيَّة ليست أصلا من أصول الاستدلال، وإن صحَّ وأنَّها يجوز العمل بها، فما هي إلَّا مخرج شرعي لا أكثر، يستعمله المجتهد صاحب الملكة الفقهيَّة، وسيأتي شرح ذلك.

الفصل الأول: تعريف الحيل والمخارج الشرعية:

الحيل في اللغة: جمع حيلة وتطلق على: الحذق وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف[1]، تقول: فقَد كُلَّ حِيلة: لم يعرف ما يفعله، ولم يجد مخرجا لمأزقه.

وتقل: فلان واسع الحيلة: خبيث، بارع في الخروج من المآزق، ماهر في تدبُّر أموره.

والمخارج في اللغة: جمع مخرج، وهو موضع الخروج، ويراد به النفاذ من الشيء والخلوص منه[2].

الحيل والمخارج في الاصطلاح: بمعنى واحد؛ قال ابن نجيم: واختلف مشايخنا رحمهم الله تعالى في التعبير عن ذلك؛ فاختار كثير التعبير بكتاب الحيل، واختار كثير كتاب المخارج[3].

---

(1) لسان العرب، لابن منظور 11 / 185.

(2) انظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس 2/ 175، لسان العرب، لابن منظور 3/ 515.

(3) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص350.

وهذا مما يدل على ترادفهما في المعنى، إلا أن اصطلاح الحيل غُلّب إطلاقه على الجانب الممنوع منها، والمخارج غُلّب إطلاقها على الجانب المشروع منها[1]؛ قال ابن تيمية رحمه الله تعالى عن الحيل: صارت في عرف الفقهاء إذا أطلقت قصد بها الحيل التي يستحل بها المحارم[2].

والسبب في ذلك نفور الناس من مصطلح الحيل؛ قال ابن القيم: ونسميه وجوه المخارج من المضائق، ولا نسميه بالحيل التي ينفر الناس من اسمها[3].

وعلى ذلك نجد أن تعريف الحيلة يختلف عند العلماء بحسب الزاوية التي ينظر منها العالم إلى الحيلة، فاختلفت أنظارهم إلى ثلاث اتجاهات:

الاتجاه الأول: النظر إلى الحيلة من جانبها الممنوع، ومن ذلك تعريف الحيل بـ:

أن يُظهر عقدًا مباحًا يريد به محرمًا؛ مخادعةً وتوسلًا إلى فعل ما حرم الله، واستباحة محظوراته، أو إسقاط واجب، أو دفع حق، ونحو ذلك[4].

الاتجاه الثاني: النظر إلى الحيلة من جانبها المشروع المخارج الشرعية، ومن ذلك تعريف الحيل بـ: جمع حيلة وهي الحذق وجودة النظر والمراد بها هنا ما يكون مخلصًا شرعيًا لمن ابتلي بحادثة دينية ولكون المخلص من ذلك لا يدرك إلا بالحذق وجودة النظر أطلق عليه لفظ الحيلة[5].

---

(1) د. مرضي بن مشوح العنزي، الحيل والمخارج الشرعية، نشر في شبكة الألوكة.

(2) بيان الدليل على بطلان التحليل، لابن تيمية، ص175.

(3) إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 149.

(4) المغني، لابن قدامة 4/ 43.

(5) غمز عيون البصائر، للحموي 1/ 38.

الاتجاه الثالث: النظر إلى الحيلة من جانبيها الممنوع والمشروع، ومن ذلك تعريف الحيل بـ: جمع حيلة وهي ما يتوصل به إلى مقصود بطريق خفي[1]، أو تعريفها بقول الشاطبي: التحيل بوجه سائغ مشروعٍ في الظاهر أو غير سائغ على إسقاط حكم أو قلبه إلى حكم آخر، بحيث لا يسقط أو لا ينقلب إلا مع تلك الواسطة، فتفعل ليتوصل بها إلى ذلك الغرض المقصود، مع العلم بكونها لم تشرع له[2].

وهذا الاختلاف في تعريف الحيلة أدى إلى الاختلاف في حكمها، ولا أفضليَّة في التعريفات الثلاث فكل واحد منها له مراده، ولك أن تسمي الحيلة المنمنوعة بالحيلة، والحيلة المشروعة بالمخرج، والنوع الثالث يُنظر في حال صاحب الحيلة، فإن كان مضطرا فهي مخرج شرعي، وإلَّا فهي حيلة ممنوعة.

الفصل الثاني: أقسام الحيل:

تنقسم الحيل ثلاثة أقسام:

1 – حيل محرمة.

2 – حيل جائزة.

3 – حيل مختلف فيها.

قال الحجوي: فالحيل ثلاثة أقسام: ملغاة بالاتفاق...وغير ملغاة اتفاقًا... والثالث ما لم يتبين بدليل قطعي إلحاقه بالأول ولا بالثاني، وفيه اضطربت أنظار النظار، وهو محل التنازع[3].

(1) فتح الباري، لابن حجر 12/ 326.

(2) الموافقات، للشاطبي 3/ 106.

(3) الفكر السامي، للحجوي 1/ 436.

وهناك اتجاهان سلكهما العلماء في تقسيمهم للحيل:

الاتجاه الأول: تقسيمها بالنظر إلى المقصد الذي تحققه الحيلة

والاتجاه الثاني: تقسيمها بالنظر إلى المقصد وإلى الوسيلة الموصلة إلى هذه المقصد.

الاتجاه الأول: أقسام الحيل باعتبار المقصد:

وهذا الاتجاه سار عليه الشاطبي، وابن عاشور[1]، فالحيل تنقسم عندهما ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الحيل الجائزة: ذكر الشاطبي أن الحيل الجائزة هي التي لا تهدم أصلًا شرعيًا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ مثل النطق بكلمة الكفر إكراهًا[2]، ثم قال: إن هذا مأذون فيه؛ لكونه مصلحة دنيوية لا مفسدة فيها بإطلاق، لا في الدنيا ولا في الآخرة[3].

أما ابن عاشور فقد ذكر نوعين من أنواع الحيل التي تدخل في الحيل الجائزة:

النوع الأول: الحيلة التي تعطل أمرًا مشروعًا على وجه ينقل إلى مشروع آخر:

مثل التجارة بالمال المتجمع خشية أن تنقصه الزكاة، فانتقل من الزكاة المشروعة إلى التجارة المشروعة[4]، ثم قال: وهذا النوع على الجملة جائز؛ لأنه ما انتقل من حكم إلا إلى حكم، وما فوت مقصدًا إلا وقد حصل مقصدًا آخر[5].

وهذا الكلام غير صحيح، فهو قد تحيل كي ينتقل من واجب إلى مباح، وهذا الفعل نفسه هو الذي عُوقِبَ به بنو إسرائيل، وعلى هذا فهذا النوع من الحيل المحرَّمة.

---

(1) انظر: الموافقات، للشاطبي 3/ 124، مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص356.

(2) انظر: الموافقات، للشاطبي 3/ 124.

(3) المرجع السابق 3/ 124.

(4) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص357.

(5) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص358.

النوع الثاني: الحيلة التي تعطل أمرًا مشروعًا على وجه يسلك به أمرًا مشروعًا هو أخف عليه من المنتقل منه:

كمن أنشأ سفرًا في رمضان قاصدًا الفطر؛ لشدة الصيام عليه في الحر، متنقلًا منه إلى قضائه في وقت أرفق به[1]، وقد ذكر الدكتور عيسى الخلوفي أن هذا النوع الثاني الذي ذكره ابن عاشور ليس من جنس الحيل الفقهية، بل بابه الرخص الشرعية؛ لأنه سلك سبيلًا مشروعًا ابتداءً[2]، وهذا الكلام فيه نظر؛ لأن من سلك سبيلًا مشروعًا ليغير حكمًا مشروعًا إلى حكم آخر يعد متحايلًا على المقصد بهذا السبيل الذي سلكه، ولعل السبب الذي جعل الدكتور الخلوفي يعد هذا النوع من قبيل الرخص لا الحيل الفقهية، أن ابن عاشور ذكر من أمثلة هذا النوع المسح على الخفين، فمن مسح انتقل من حكم مشروع إلى حكم مشروع أخف عليه[3]، وهذا المثال في الحقيقة يدخل في باب الرخص الشرعية، وليس في باب الحيل الفقهية، والفرق بين الرخص الشرعية وبين هذا النوع من الحيل، أن الرخص الشرعية فيها دليل من الشارع على جواز سلوك هذه السبيل للانتقال من حكم شرعي إلى حكم شرعي أخف منه، أما الحيل الفقهية فلا يوجد دليل ينص على جواز سلوك هذا السبيل لتغيير الحكم الذي يريد الانتقال منه، بل هو اجتهاد.

وكما أنَّ الحيلة التي ذكرها بن عاشور هي أيضا من الحيل المحرَّمة، اللهمَّ إن كان في الصيام هلاكه، ومع هذا فالرخصة من باب أولى.

وكما أنَّ أراء ابن عاشور في الحيلة المباحة، تناقض حكم سد الذرائع، فإن فتح هذا الباب كما هو على طريقة ابن عاشور، فلا تخرج زكاة ولن يُصام رمضان.

فالحيل المباحة عند ابن عاشور مفسدتها أكثر من مصلحتها وعلى هذا فهي ملغاة.

وبه فإنَّ الحيلة المباحة عند ابن عاشور ليست مباحة اطلاقا، وصحيحها ما ذكره الشاطبي.

---

(1) المرجع السابق، ص358.

(2) انظر: الحيل الفقهية في المعاملات، لعيسى الخلوفي، ص241.

القسم الثاني: الحيل المحرمة: ذكر الشاطبي أن الحيل الباطلة هي التي تهدم أصلًا شرعيًا وتناقض مصلحةً شرعيةً مثل حيل المنافقين، وحيل المرائين[1]، ثم قال: فإنه غير مأذون فيه؛ لكونه مفسدة أخروية بإطلاق، والمصالح والمفاسد الأخروية مقدمة في الاعتبار على المصالح والمفاسد الدنيوية باتفاق؛ إذ لا يصح اعتبار مصلحة دنيوية تخل بمصالح الآخرة، فمعلوم أن ما يخل بمصالح الآخرة غير موافق لمقصود الشارع، فكان باطلا[2].

وبكلام الشاطبي يصدق قولي في ردِّ آراء ابن عاشور في الحيل المشروعة، لأنه قصد بها مصالح دنياويَّة على حساب المصالح الأخرويَّة، كمن يتجر بكل ماله كل عام هروبا من الزكاة، وكمن يسافر كل عام هروبا من الصيام، فلا شك أنَّ كل هذا من الحيل المحرَّمة.

أما ابن عاشور فذكر نوعين من أنواع الحيل التي تدخل في الحيل المحرمة:

النوع الأول: الحيلة التي تفوت مقصدًا شرعيًا ولا تعوضه بمقصد شرعي آخر؛ مثل من وهب ماله قبل مضي الحول بيوم لئلا يعطي زكاته، واسترجعه من الموهوب له من غد[3]، ثم قال: وهذا النوع لا ينبغي الشك في ذمه وبطلانه[4].

النوع الثاني: الحيلة التي لا تنافي مقصد الشارع أو تعين على تحصيل مقصده، لكن فيها إضاعة حق لآخر أو مفسدة أخرى؛ مثل تزوج المرأة المبتوتة قاصدًا أن يحللها لمن بتها[5]، فإن فعله جار على الشرع في الظاهر وخادم للمقصد الشرعي من

(1) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص358.

(2) انظر: الموافقات، للشاطبي 3/ 124.

(3) الموافقات، للشاطبي 3/ 124.

(4) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص356-357.

(5) المرجع السابق، ص356.

الترغيب في المراجعة، وفي توافر الشرط وهو أن تنكح زوجًا غيره، إلا أنه جرى لعن فاعله على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].

وكذلك هذا النوع لا يعد من الحيل المحرمة، بل هو حرام حقيقة من غير حيلة، بل الحيل المحرمة ما ذكرت في الباب من التجارة بكل المال هروبا من الزكاة وغيره.

القسم الثالث: الحيل المختلف فيها: ذكر الشاطبي أن الحيل المختلف فيها هي التي لا يتبين للشارع فيها مقصد يتفق على أنه مقصود له، ولا ظهر أنها على خلاف المصلحة التي وضعت لها الشريعة، وذكر أنها محل الإشكال، وفيها اضطربت أنظار النظار[2].

أما ابن عاشور فذكر نوعًا واحدًا من أنواع الحيل المختلف فيها، وهو التحيل في أعمال ليست مشتملة على معان عظيمة مقصودة للشارع، وفي التحيل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل التحيل في الأيمان التي لا يتعلق بها حق للغير كمن حلف ألا يلبس ثوبًا، فإن البر بيمينه هو الحكم الشرعي، والمقصد هو تعظيم اسم الله، فيتحيل على هذا اليمين بوجه يشبه البر فيحصل مقصود الشارع من تهيب اسم الله[3]، ثم قال: وللعلماء في هذا النوع مجال من الاجتهاد؛ ولذلك كثر الخلاف بين العلماء في صوره وفروعه[4].

هذه هي أقسام الحيل بالنظر إلى المقصد الذي تحققه، ذكر الشاطبي لها ثلاثة أقسام، وذكر ابن عاشور خمسة أنواع، وكما سبق وبين أن أراء ابن عاشور فيها نظر، هذا على حسب الأمثلة التي مثل بها.

(1) المرجع السابق، ص359-360.
(2) المرجع السابق، ص360.
(3) انظر: الموافقات، للشاطبي 3/ 125.
(4) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص358.

الاتجاه الثاني: أقسام الحيل باعتبار المقصد والوسيلة:

وهذا الاتجاه سار عليه ابن تيمية وابن القيم[1]، فالحيل عندهم تنقسم قسمين:

القسم الأول: حيل مقصدها شرعي، ويقسم هذا القسم باعتبار الوسائل المفضية إليه ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن تكون الوسيلة محرمة، والمقصود بها مشروعًا:

مثل من كان له حق عند آخر، فيجحده، فيقيم شاهدي زور ليتوصل لحقه[2]، وقد رأى ابن القيم أن فاعله يأثم على الوسيلة دون المقصد[3]، أما ابن تيمية فيرى أن ذلك محرم كله؛ لأنه إنما يتوصل إليه بكذب منه[4].

وهذا النوع محل خلاف بين الفقهاء؛ وذلك بالنظر لمفسدة الوسيلة المحرمة مقابل مصلحة المقصد المشروع، ومنه مسألة الظفر بالحق فقد منعها قوم، وأجازها آخرون، وأجازها ابن القيم إذا كان سبب الحق فيها ظاهرًا[5].

وأنا أرى أنَّه إن كانت الوسيلة محرَّمة والمقصد مشروع، ينظر في حال المشروع، وحال صاحب المشكل:

فإن كان المشروع واجبا، كمن منعوه من الصلاة في المسجد، فخرج من بيته وقال أنه ذاهب للطبيب، فهذا قد كذب، ولا أراه يأثم، لأنها وسيلة ممنوعة والمقصود بها واجب، وكلك الحال في المندوب، وأما في المباح فهو آثم لأنه لا إشكال ولا إثم في تركه.

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص359.

(2) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 108، إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 259.

(3) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 109، إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 260.

(4) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 260.

(5) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 109.

وأما بالنسبة لصاحب المشكل: فهو إمَّا مضطر وإمَّا لا، فإن كان مضطرًّا ففعله مباح، كأن يأتي بشاهدي زور يشهدون على من غصبه ماله حقيقة، وهذا المال سيعالج به ابنه وإن لم يعالجه يهلك، فهذا لا شكَّ أنَّه مباح.

وأمَّا إن كان صاحب الحق غير مضطر، فأراه آثما بالوسيلة المحرَّمة المقصود منها مشروع.

النوع الثاني: أن تكون الوسيلة مشروعة، والمقصود بها مشروعًا:

وهذه هي الأسباب التي نصبها الشارع مفضية إلى مسبباتها،كالبيع والإجارة والمساقاة والمزارعة والوكالة[1].

وهذا النوع لا يعد من الحيل عند الفقهاء، لأن الحيل فيها مهارة وحذق للتوصل إلى المقصود بالأسباب الخفية[2].

فالبيع والإجارة أسباب ظاهرة للوصول لمقصود الملك المشروع.

النوع الثالث: أن تكون الوسيلة مشروعة، لكنها لم توضع لهذا المقصد:

فيتخذها المتحيل وسيلة إلى هذا المقصد المشروع، فهي في الفعال كالتعريض الجائز في المقال[3].

وهذا النوع جائز عند الفقهاء، ويعد من المخارج الشرعية؛ فالوسيلة مشروعة، والمقصود مشروعًا[4].

---

(1) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم4/ 21.

(2) المرجع السابق 3/ 260.

(3) انظر: بيع العينة والتورق، لهناء الحنيطي، ص58.

(4) إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 261.

القسم الثاني: حيل مقصدها غير شرعي، ويقسم هذا القسم باعتبار الوسائل المفضية إليه ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن تكون الوسيلة محرمة، والمقصود بها محرمًا:

كالبائع إذا أراد فسخ البيع، فيحتال على ذلك أنه كان محجورًا عليه وقت العقد[1].

وهذا النوع محرم بالاتفاق[2].

النوع الثاني: أن تكون الوسيلة مباحة، والمقصود بها محرمًا:

كالسفر لقطع الطريق[3].

وكالسفر طوال العام هروبا من الصيام، وغيره...

وهذا النوع محرم سدًا للذريعة، ولا يعد عند الفقهاء من الحيل الفقهية؛ فالحيلة فيها مهارة وحذق وخفاء لتغيير الأحكام، أما هذه الوسيلة فليس فيها مقصد لتغيير حكم، وهي ظاهرة للتوصل للمقصود المحرم، وليس فيها أي خفاء.

النوع الثالث: أن تكون الوسيلة لم توضع للإفضاء إلى المحرم، فيتخذها المتحيل طريقًا إلى الحرام:

كمن ينكح امرأة ليحللها لزوجها الأول بعد التطليقة الثالثة[4].

وأكثر كلام الفقهاء عن الحيل إنما يقصدون به هذا النوع منها؛ قال ابن تيمية: وهذا القسم هو الذي كثر فيه تصرف المحتالين ممن ينتسب إلى الفتوى وهو أكثر ما قصدنا الكلام فيه[5].

وقال ابن القيم:" وهذا معترك الكلام في هذا الباب، وهو الذي قصدنا الكلام فيه بالقصد الأول[6].

(1) انظر:الحيل الفقهية في المعاملات، لعيسى الخلوفي، ص77.

(2) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 108-109، إعلام الموقعين، لابن القيم3/ 259.

(3) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 108.

(4) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 109، إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 259-260.

(5) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 110، إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 260.

(6) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 110.

هذه هي أقسام الحيل بالنظر إلى المقصد والوسيلة، فهي تنقسم قسمين باعتبار مقصدها، ثم يتفرع كل قسم إلى ثلاثة أنواع باعتبار الوسيلة الموصلة إلى ذلك المقصد، ومنها ما لا يدخل في مفهوم الحيل عند الفقهاء كما سبق بيانه.

ويمكن أن نستخلص من هذا التقسيم للحيلة، أن الحيل تنقسم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: حيل جائزة، وهي ما كانت وسيلتها مشروعة والمقصد منها مشروعًا.

القسم الثاني: حيل محرمة، وهي ما كانت وسيلتها محرمة، والمقصد منها محرمًا.

القسم الثالث: حيل مختلف فيها، وتنقسم إلى نوعين:

النوع الأول: حيل وسيلتها ممنوعة، والمقصد منها مشروعًا.

النوع الثاني: حيل وسيلتها مشروعة، والمقصد منها تغيير الحكم الشرعي.

وهذا النوع هو الذي اختلف فيه الفقهاء كثيرًا.

الفصل الثالث: حكم الحيل:

اختلف الفقهاء في حكم القسم الثالث من أقسام الحيل الذي سبق ذكره على قولين:

القول الأول: تحريم الحيل، وهو قول المالكية[1]، والحنابلة[2].

القول الثاني: جواز الحيل، وهو قول الحنفية[3]، والشافعية[4]، والظاهرية[5].

وسبب الاختلاف بينهم: اختلافهم في هل المعتبر في صيغ العقود ألفاظها أو معانيها؟[6].

أدلة القول الأول: بتحريم الحيل:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ * فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَذَابٍ بَئِيسٍ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ * فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[الأعراف: 163 – 166].

وجه الدلالة من الآيات: أن أهل القرية احتالوا على انتهاك محارم الله بما تعاطوا من الأسباب الظاهرة التي معناها في الباطن تعاطي الحرام[7]، فأخذهم الله بالعذاب ومسخهم إلى قردة؛ مما يدل على حرمة التحايل على أحكام الله[8].

---

(1) إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 260.

(2) انظر: الموافقات، للشاطبي 3/ 109، حاشية الصاوي 3/ 623.

(3) انظر: المغني، لابن قدامة 4/ 43، الإنصاف، للمرداوي 9/ 121.

(4) انظر: المبسوط، للسرخسي 30/ 210، البناية شرح الهداية، للعيني 11/ 387.

(5) انظر: روضة الطالبين، للنووي 5/ 115، المنثور في القواعد، للزركشي2/ 93، فتاوى ابن الصلاح، ص47.

(6) انظر:المحلى، لابن حزم 7/ 554.

(7) فتح الباري، لابن حجر 12/ 326.

(8) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير 3/ 493.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾[النساء: 142].

وجه الدلالة من الآية: أن المنافقين تحيلوا بملابسة الدين وأهله إلى أغراضهم الفاسدة[1]؛ فذمهم الله على هذه المخادعة، فالحيل مذمومة؛ لأنها مخادعة لله، قال أيوب السختياني[2]: يخادعون الله كأنما يخادعون آدميًا، لو أتوا الأمر عيانًا كان أهون علي[3].

والفرق بين حيل المنافقين، وحيل الفقهاء؛ فمقصد المنافقين في حيلهم الفرار من الدين، ومخادعة الله والذين آمنوا، أما الفقهاء كأبي حنيفة ومحمد بن الحسن فمقصدهم البحث عن مخارِج شرعية للمضايق التي يبتلى بها الناس، ولا يصح أن يوصفوا بأنهم يخادعون الله كأنما يخادعون آدميًا، وهو بيان على الفرق بين الحيل المشروعة والحيل الممنوعة.

الدليل الثالث: قول الله تعالى: ﴿إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ﴾[القلم: 17].

وجه الدلالة من الآية: أن أصحاب الجنة لما أرادوا الاحتيال على حق المساكين، عاقبهم الله بإهلاك مالهم؛ مما يدل على تحريم الحيل المسقطة للحقوق[4].

الدليل الرابع: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، أَنَّهُ: سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ عَامَ الفَتْحِ وَهُوَ بِمَكَّةَ: «إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الخَمْرِ، وَالمَيْتَةِ وَالخِنْزِيرِ وَالأَصْنَامِ»، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ شُحُومَ المَيْتَةِ، فَإِنَّهَا يُطْلَى بِهَا السُّفُنُ، وَيُدْهَنُ بِهَا الجُلُودُ،

---

(1) الموافقات، للشاطبي 3/ 109.

(2) هو أبو بكر أيوب بن أبي تميمة، كيسان السختياني، ولد سنة 66هـ، كان إمامًا، حافظًا، ثقةً، كثير التبسم في وجوه الرجال، توفي سنة 131هـ. انظر: تهذيب الكمال، للمزي 3/ 457، سير أعلام النبلاء، للذهبي 6/ 15.

(3) رواه البخاري معلقًا في كتاب الحيل، باب ما ينهى من الخداع في البيوع.

(4) انظر: تذكرة الأريب في تفسير الغريب، لابن الجوزي، ص410.

وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ؟ فَقَالَ: «لاَ، هُوَ حَرَامٌ»، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ: «قَاتَلَ اللَّهُ اليَهُودَ إِنَّ اللَّهَ لَمَّا حَرَّمَ شُحُومَهَا جَمَلُوهُ، ثُمَّ بَاعُوهُ، فَأَكَلُوا ثَمَنَهُ»[1].

وجه الدلالة من الحديث: أن اليهود لما حرم الله عليهم شحوم الميتة، تحايلوا على ذلك بإذابة الشحوم، ثم أكلوا ثمنها، فلعنهم الله على هذه الحيلة[2]، وفيه دليل على بطلان كل حيلة تحتال للتوصيل إلى محرم، وأنه لا يتغير حكمه بتغير هيئته وتبديل اسمه[3].

الدليل الخامس: عن أنس رضي الله عنه: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ، كَتَبَ لَهُ فَرِيضَةَ الصَّدَقَةِ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَلاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلاَ يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ»[4].

وجه الدلالة من الحديث: في الحديث دلالة على النهي عن اتخاذ الحيلة التي تنقص الزكاة أو تسقطها[5]، قال ابن بطال: قال المهلب[6]: وإنما قصد البخاري فى هذا الباب أن يعرفك أن كل حيلة يتحيل بها أحد فى إسقاط الزكاة، فإن إثم ذلك عليه؛ لأن النبى ﷺ لما منع من جمع الغنم أو تفريقها خشية الصدقة؛

---

(1) رواه البخاري، برقم 2236، ومسلم، برقم 1581.

(2) انظر: شرح الزرقاني على موطأ مالك 4/ 491.

(3) تحفة الأحوذي، للمباركفوري 4/ 435.

(4) كتاب الحيل، باب في الزكاة وألا يفرق بين مجتمع ولا يجمع بين متفرق خشية الصدقة، برقم6955.

(5) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني 24/ 110 –

(6) هو المهلب بن أحمد بن أبي صفرة أسيد بن عبدالله الأسدي، كان أحد الأئمة الفصحاء، الموصوفين بالذكاء، له مصنفان: "شرح صحيح البخاري"، و" المختصر النصيح في تهذيب الكتاب الجامع الصحيح"، توفي سنة 435هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي 17/ 975، المختصر النصيح، للمهلب 1/ 12.

وهو غير المهلّب بن أبي صفرة الأزدي وكنيته أبو سعيد، هو من ولاة الأمويين على خراسان. عينه الحجاج عاملا على خراسان، وتوفى 82 هجري.

فهم منه هذا المعنى، وفهم من قوله: أفلح إن صدق[1]، أنه من رام أن ينقص شيئًا من فرائض الله بحيلة يحتالها أنه لا يفلح[2].

الدليل السادس: أن الله أوجب الواجبات، وحرم المحرمات؛ لتحقيق حكم، ومصالح، ولدفع مفاسد، وفي التحايل على إسقاط الواجبات، أو فعل المحرمات تزول الحكم، والمصالح، ويقع الفساد في الأرض[3].

أدلة القول الثاني: بجواز الحيل:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾[الطلاق: الآية 2].

وجه الدلالة من الآية: بين الله تعالى أن من يتق الله يجعل له مخرجًا، ولا ريب أن هذه الحيل مخارج مما ضاق على الناس[4].

والصحيح أن هذه الآية لا علاقة لها بالحيل[5]؛ فالآية تدل على أن الله يَجْعَل لمن يتقيه مَخْرَجاً مما هو فيه من الغموم والوقوع في المضايق، ويفرج عنه وينفس ويعطيه الخلاص وَيَرْزُقهُ من وجه لا يخطره بباله ولا يحتسبه[6]، أما الحيل فهي بحث الفقيه عن مخرج لمن وقع في ضيق، وليس من التقوى التحايل على إسقاط الواجبات، أو فعل المحرمات، بحجة إخراج الناس من الضيق، بل قد يكون التحايل على الأحكام الشرعية سببًا في الوقوع في المضايق.

---

(1) رواه البخاري، برقم 46، ومسلم، برقم 11.

(2) شرح صحيح البخاري، لابن بطال 8/ 314–315.

(3) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 166–167، الموافقات، للشاطبي 3/ 121.

(4) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 153.

(5) انظر: الحيل الفقهية في المعاملات المالية، لمحمد إبراهيم، ص86.

(6) الكشاف، للزمخشري 4/ 555.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ﴾[ص: 44].
وجه الدلالة من الآية: أن أيوب عليه السلام أقسم ليضربن زوجته مئة ضربة، فأمره الله أن يأخذ حزمة من حشيش فيضربها ضربة واحدة، وتلك وسيلة شرعها الله لنبيه ليتحلل عن يمينه، وفيها دلالة على جواز الحيل[1].
وهذا أصرح ما في الباب من جهة المخارج الشرعيَّة المباحة، كما أنَّ من قال بأنَّ شرع من قبلنا ليس شرعًا لنا، وعلى فرض التسليم بأنه شرع لنا فإن هذا الحكم خاص بأيوب؛ فلو كان عامًا لم يكن في اقتصاصه علينا كبير عبرة؛ ويدل على الاختصاص قوله تعالى:﴿إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرا﴾[ص: 44]، وهذه الجملة خرجت مخرج التعليل؛ فعلم أن الله عز وجل إنما أفتاه بهذا جزاء له على صبره[2].
نقول: صحيح أنَّ شرع من قبلنا ليس شرعنا، ولا علاقة لهذا الخبر بموضوع شرع من قبلنا بل هو من جهة الإخبار، وكما أنَّ هذا الحكم خاص بأيوب عليه السلام قياسا على إقرار موسى على أفعال الخضر عليهما السلام، نقول هذا قياس باطل، فأوَّل إن الله تعالى يعلِّمنا كيف نتعامل مع المآزق فلو جلد أيوب زوجة مائة جلدة لماتت وهي لا تستحق الموت ولا الجلد، وعليه فكل من وقع في مأزق شرعيٍّ مثل هذا فليبحث عن مخرج كما علَّمه الله تعالى، ثانيا أنَّ قول بأنَّ هذا الحكم خاص بأيوب ولا دليل صراحة عليه حتى آية: إنَّ وجناهُ صابرًا، لا تدل على خصوصية الحكم، بل أقرب ما يكون على التخصيص هو قياس على إقرار موسى على الخضر عليهما السلام، وكما قلنا فهذا قياس باطل، فلا علَّة مشتركة بينهما، فهذا قتل نفسا بغير نفس، وأمَّ الآخر فأقسم بالجلد، وأبرَّ قسمه، وعيله فأصرح ما في الباب على جواز الحيل المشروعة هو تلك الآية المباركة.

---

(1) انظر: اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، للمنبجي 2/ 602، ضوابط المصلحة، للبوطي، ص316.
(2) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 187، إعلام الموقعين، لابن القيم 3/ 165.

الدليل الثالث: عن أبي سعيد الخدري، وأبي هريرة رضي الله عنهما: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَعْمَلَ رَجُلًا عَلَى خَيْبَرَ، فَجَاءَهُ بِتَمْرٍ جَنِيبٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا؟»، قَالَ: لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ، وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلاَثَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ تَفْعَلْ، بِعْ الجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا»[1].

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ أمر الرجل أن يتوسط إلى ما أراده من أخذ الجيد بالرديء بالطريق المشروع في الأصل، وهو أن يبيع الرديء بالدراهم، ثم يشتري بالدراهم تمرًا جيدًا، وهذه الواسطة حيلة، فهي لا تتخذ لذاتها، إنما تتخذ لغرض آخر توقف نيله عليها، وقد أمر النبي ﷺ بها مما يدل على جواز الحيل[2].

وفي الحديث قصد سليم، ومبنًى متخلفًا عنه، فأرشد النبي ﷺ إلى إلحاق المبنى بالمقصد السليم[3]، والحيلة التي أرشد لها النبي ﷺ مشروعة للوصول إلى مقصد مشروع، فهي من الحيل الجائزة بالاتفاق، قال ابن تيمية: أن تحصيل المقاصد بالطرق المشروعة إليها ليس من جنس الحيل سواء سمي حيلة، أو لم يسم، فليس النزاع في مجرد اللفظ، بل الفرق بينهما ثابت من جهة الوسيلة والمقصود[4].

---

(1) رواه البخاري، برقم2201، ومسلم، برقم1592.

(2) ضوابط المصلحة، للبوطي، ص317–318.

(3) انظر: المخارج الشرعية ضوابطها وأثرها في تقويم أنشطة المصارف الإسلامية، لحسين العبيدلي، ص7.

(4) الفتاوى الكبرى، لابن تيمية 6/ 134.

الدليل الرابع: عن سعيد بن سعد بن عبادة قال: كَانَ بَيْنَ أَبْيَاتِنَا رَجُلٌ مُخْدَجٌ ضَعِيفٌ، فَلَمْ يُرَعْ إِلَّا وَهُوَ عَلَى أَمَةٍ مِنْ إِمَاءِ الدَّارِ يَخْبُثُ بِهَا، فَرَفَعَ شَأْنَهُ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: «اجْلِدُوهُ ضَرْبَ مِائَةِ سَوْطٍ»، قَالُوا:يَا نَبِيَّ اللَّهِ، هُوَ أَضْعَفُ مِنْ ذَلِكَ، لَوْ ضَرَبْنَاهُ مِائَةَ سَوْطٍ مَاتَ، قَالَ:«فَخُذُوا لَهُ عِثْكَالًا فِيهِ مِائَةُ شِمْرَاخٍ فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً وَاحِدَةً»[1].

وجه الدلالة من الحديث: أن الضرب بالعثكال ليس هو الحد الواجب في الأصل؛ بدليل قوله ﷺ قبل أن يرشدهم إلى هذا: «اجْلِدُوهُ ضَرْبَ مِائَةِ سَوْطٍ»، وهذه الواسطة حيلة للتوصل إلى إسقاط الحد في حق مثل هذا الرجل، وفيها دلالة على جواز الحيل[2].

قال ابن قدامة: المريض الذي لا يرجى برؤه، فهذا يقام عليه الحد في الحال ولا يؤخر، بسوط يؤمن معه التلف؛ كالقضيب الصغير، وشمراخ النخل، فإن خيف عليه من ذلك، جمع ضغث فيه مئة شمراخ، فضرب به ضربة واحدة[3].

وهذا الحديث يسقط قول من قال أنَّ أمر الله تعالى للأيوب بأن يضرب زوجه ضربة واحدة هو شرع من قبلنا، فهاهو النبي يعمل به، كذلك سيقولون: ماهو بالحيلة الشرعية ولكنَّه حد المريض خاصَّة، نقول صحيح، وكذلك أُمر أيوب بجلد أمرأته بضربة واحدة لأنَّها أنثى لا تحتمل، وعليه، فإنَّ الحيلة الشرعية هي شرعيَّة حقيقة، بشروطها كما سيأتي.

---

(1) رواه أبو داود، كتاب الحدود، باب في إقامة الحد على المريض، برقم4472، وابن ماجه، كتاب الحدود، باب الكبير والمريض يجب عليه الحد،برقم 2574، وأحمد، حديث سعيد بن سعد بن عبادة، برقم21935. السنن الكبرى، للبيهقي 8/ 401، الحديث صححه الألباني في صحيح ابن ماحه 2103، وأبي داود 4472.

(2) انظر: ضوابط المصلحة، للبوطي، ص321.

(3) المغني، لابن قدامة 9/ 48.

الترجيح:

بعد عرض القولين وأدلة كل قول، ومناقشة ما يحتاج منها إلى مناقشة يتبيَّن لنا والله أن الأصل في الحيل المنع، إلا أنه إذا كان في الحيلة تحقيق مصلحة أكبر ولا خروجِ من المأزق إلَّا بها فهي جائزة، وهذا الذي يُفهم من كلام الشاطبي وابن عاشور في الحيل، أن الأصل فيها عندهم البطلان إلا إذا كان فيها تحقيق مصلحة مقصودة للشارعِ أكبر من مفسدة الحيلة[1]، وهذا ما يُفهم من الأمثلة التطبيقية للحيل الجائزة عند ابن القيم، ففي القراءة في الحيل التي أجازها ابن القيم نجد أنه أجاز حيلًا لنوعي قسم الحيل المختلف فيها، وأذكر مثالًا لكل نوع:

النوع الأول: حيل وسيلتها ممنوعة، والمقصد منها مشروع، قال ابن القيم في مسألة الظفر بالحق بعد ذكر القولين فيها، المنع، والجواز: "وتوسط آخرون وقالوا: إن كان سبب الحق ظاهرًا كالزوجية والأبوة والبنوة وملك اليمين الموجب للإنفاق فله أن يأخذ قدر حقه من غير إعلامه...وهذا أعدل الأقوال في المسألة، وعليه تدل السنة دلالة صريحة، والقائلون به أسعد[2].

النوع الثاني: حيل وسيلتها مشروعة، والمقصد منها تغيير الحكم الشرعي، قال ابن القيم في حيلة التحليل من الطلاق بعد الثلاث:"إذا وقع الطلاق الثلاث بالمرأة، وكان دينها ودين وليها وزوجها المطلق أعز عليهم من التعرض للعنة الله ومقته بالتحليل الذي لا يحلها، ولا يطيبها بل يزيدها خبثًا فلو أنها أخرجت من مالها ثمن مملوك فوهبته لبعض من تثق به فاشترى به مملوكًا ثم خطبها على مملوكه فزوجها منه

---

(1) انظر: الموافقات، للشاطبي 3/ 109–123، مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور، ص355–359.

(2) إعلام الموقعين، لابن القيم 4/ 21.

فدخل بها المملوك ثم وهبها إياه انفسخ النكاح، ولم يكن هناك تحليل مشروط، ولا منوي ممن تؤثر نيته وشرطه، وهو الزوج[1].

فابن القيم مع تشديده النكير على المجيزين للحيل إلا أنه أجاز الحيلة في المثالين السابقين، ولا يوجد تأويل له إلا أنه رأى في الحيلة تحقيق مصلحة مقصودة للشارع أعظم من مفسدة الحيلة.

فعلى هذا فالأصل في الحيل المنع والبطلان أولا، وإبطالها ليس إبطالًا لكل الحيل، فلا يمكن إقامة دليل في الشريعة على إبطال كل حيلة، كما أنه لا يقوم دليل على تصحيح كل حيلة؛ فإنما يبطل منها ما كان مضادًا لقصد الشارِع خاصة[2]، فمتى كان في الحيلة تحقيق مصلحة، فهي جائزة.

وأخرج من هذا الباب، برأي فصل إن شاء الله تعالى وهو؛ أنَّ الحيلة تدور على حسب أحكام التكليف فمنها المحرم والكروه والمباح والمندوب والواجب.

فالحيلة الممنوعة: هي تدور بين الكراهة والتحريم، مثل قضية أصحاب والسبت وما شابه ذلك.

وأمَّا الحلية المشروعة: فهي تتدور بين الواجبة، والمندوبة، والمباحة، فمثلا: استعمال الحيلة لحفظ النفس، فهذه الحيلة واجبة، لأنَّ حفظ النفس واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكذلك من منع من فعل المندوب، فاستعمل الحيلة كي يتمكن من فعل المندوب، فما لا يتم المندوب إلا به فهو مندوب، فالحيلة حينها تكون مندوبة، وأمَّا في المباحات فإن لم تكن وسيلتها محرَّمة فهي مباحة، وإلَّا فهي تدور أيضا حول الوسيلة، تحليلا وتحريما، والله أعلم.

---

(1) المرجع السابق 4/ 36.

(1) الموافقات، للشاطبي 3/ 33.

الفصل الرابع: ضوابط وشروط المخارج الشرعية:

لابد للحيل الجائزة أو المخارج الشرعية من ضوابط تضبطها حتى تؤدي دورها، وحتى لا يقع المسلم في الحيل المحرمة، وهذه الضوابط هي:

1 – أن تكون الحيلة متوافقة مع مقصد الشارع، وفيها تحقيق مصلحة شهد الشرع باعتبارها، وألا تهدم أصلًا شرعيًا، قال الشاطبي: فإن فرضنا أن الحيلة لا تهدم أصلًا شرعيًا، ولا تناقض مصلحة شهد الشرع باعتبارها؛ فغير داخلة في النهي[1].

2 – أن يكون النظر في تقرير مصالح الحيل وموافقتها لمقصود الشارع للعلماء الشرعيين؛ ليكون الناظر متكيفًا بأخلاق الشريعة، فينبو عقله وطبعه عما يخالفها[2]، ولا يفتح المجال لغيرهم؛ لأن من كان جاهلًا بالأصول يكون بعيد الطبع عن أخلاق الشريعة، فيقع في مخالفتها بقصد أو دون قصد[3].

3 – ألا تتضمن إسقاط حق، أو تحريم حلال، أو تحليل حرام، قال ابن القيم: وهكذا الحيلة في جميع هذا الباب، وهي حيلة جائزة؛ فإنها لا تتضمن إسقاط حق، ولا تحريم حلال، ولا تحليل حرام[4].

وقد ذكر ابن القيم من هذه الحيل الجائزة مئة وستة عشر مثالًا[5].

---

(1) المرجع السابق 3/ 124.

(2) نفائس الأصول في شرح المحصول، للقرافي 9/ 4092.

(3) المرجع السابق 9/ 4092.

(4) إعلام الموقعين، لابن القيم 4/ 17.

(5) المرجع السابق 3/ 261–4/ 37.

وبهذا نكونوا قد أتممنا كتب أصول الاستدلال، ونستفتح الجزء الرابع والأخير إن شاء الله تعالى بالكتاب العاشر: كيفيَّة التعامل مع النصوص الشرعيَّة، باب النسخ، ونرجئ ذكر المصادر والمرادع في فهرس خاص للجزء الأخير، هذا وبالله التوفيق وصلى الله على نبيِّنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفهرس

الفهرس

تمَّ الجزء الثالث والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات